Balder, Mythus und Sage

Friedrich Kauffmann



TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR

ALTGERMANISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

UNTERSUCHUNGEN: ERSTER BAND.

BALDER

MYTHUS UND SAGE

NACH IHREN DICHTERISCHEN UND RELIGIÖSEN ELEMENTEN UNTERSUCHT

VON

FRIEDRICH KAUFFMANN.

STRASSBURG.
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1902.

HUGO GERING

GEWIDMET

VORWORT

Nachdem ich Ostern 1899 den ersten Textband herausgegeben und für den vorgelegten Plan im In- und Ausland Zustimmung geerntet habe, eröffne ich die Reihe der „Untersuchungen“ mit einem Thema, das scheinbar von den frühchristlichen Denkmälern weit abliegt, thatsächlich aber für die historische Behandlung der Frage nach der Vermengung heidnischer und christlicher Anschauungen in allererster Linie sich aufdrängt.

Zwar hatte ich vor drei Jahren noch im Sinn, zunächst eine Arbeit über das altgermanische Tempelwesen vorzulegen. Doch veranlaßte mich die deutsche Ausgabe von W. Robertson Smith's Religion der Semiten (Freiburg i. B. 1899) zu einem Programmwechsel. Die Umwälzung, die ich beim Studium dieses gewaltigen Werks durchlebte, kam erst zum Stillstand, als ich das Balderproblem aufs neue überdachte.

Nächst W. Robertson Smith bin ich J. G. Frazer, H. Hubert und E. Mauss zu Dank verpflichtet. Diese gelehrten Forscher haben in einem Umfang vorgearbeitet, daß es mich nicht verwunderte, wenn man mir vorhielte, mein Buch sei viel zu umständlich ausgefallen. Aber innerhalb der Fachdisciplin ist es doch wohl an der Zeit, über J. Grimm und W. Mannhardt hinaus an die englische und französische Schule der Gegenwart anzuknüpfen. Die deutschen Mythologen sind an ihren Werken vorübergegangen, ohne ihnen auch nur die Reverenz zu bezeugen. Dazu wäre insofern Anlaß gewesen, als in Frankreich und in England die Gedanken eines J. Grimm, des jugendlichen Schwartz und des gereiften Mannhardt in den philosophisch-sociologischen Systemen eines Auguste Comte und Herbert Spencer sich vertieften und in dem Lebenswerk eines Edward B. Tylor produktiv sich entfalteten, während sie bei uns verkümmerten.

Denn darüber kann doch eine Meinungsverschiedenheit nicht bestehen, daß die herkömmliche Behandlung der deutschen Mythologie rückständig ist, daß wir Germanisten ins Hintertreffen geraten sind, daß, von gewissen Anregungen L. Uhlands und A. Kuhns, K. Müllenhoffs und E. H. Meyers abgesehen, erst die Religionshistoriker unter den Vertretern der orientalischen und der klassischen Philologie uns von der schulmäßigen Formelsprache erlöst und den geschichtlichen Geist der Religionen erweckt haben.

Dies Verdienst darf neben J. Wellhausen vornehmlich H. Usener für sich in Anspruch nehmen. An seine „Italische Mythen“ (1875) konnte ich mehrfach unmittelbar anknüpfen. Nachhaltige Anregungen verdanke ich E. Rohde, dessen Lehre sich mir über den allzufrühen Tod hinaus in seiner „Psyche“ erneuert. H. Oldenberg glaubte ich namentlich darin folgen zu müssen, daß er die Grenzpfähle der inzwischen in Abgang gekommenen „vergleichenden Mythologie der indogermanischen Völker“ versetzt und mit den Engländern einer anthropologisch gerichteten Forschung das Wort geredet hat.

Wenn G. Wissowa neuerdings glaubte, mit einer antiquarischen Behandlung der Religion und des Kultus der Römer auszukommen und die „vergleichende“ Betrachtung zwar anerkennen, aber andern überlassen zu sollen, so muß ich bekennen, daß ich diesen Standpunkt in der Religionsforschung für ebenso unhaltbar ansehe wie in der Sprachforschung. Die zur „Vergleichung“ erforderlichen Materialien bilden einen wesentlichen Bestandteil der Quellen und sind gerade behufs „Feststellung der Thatsachen“ unentbehrlich. Denn römische Religion wird uns nur zu Bruchteilen aus den Staatskulten des Altertums, zu guten Teilen aus den Ueberlebseln im Volksglauben der heutigen Italiener bekannt. Es hieße also von uns fordern, daß wir mit unvollständigerem Quellenvorrat arbeiten, als uns thatsächlich zur Verfügung steht, wenn man heute noch — angesichts der weite Zeiträume wechselseitig erhellenden Studien von A. Dieterich und andern jüngern Philologen — die Darstellung auf die aus dem Altertum verbliebenen Fragmente sakralrechtlicher, litterarischer und monumentaler Dokumente beschränkt sehen und die Volksüberlieferungen einer „vergleichenden“ Forschung überweisen wollte, statt sie in einer Geschichte der Religion

und des Kultus zu würdigen. „Mancher griechische und römische Ritus, der für sich betrachtet in seiner Bedeutung unklar bleibt, wird verständlich durch die Vergleichung mit den Bräuchen der Naturvölker und mit den Ueberbleibseln uralter Sitte, die sich bei den modernen Kulturvölkern erhalten haben. . . . Sie aufzusuchen und damit unsere Kenntnis von den ältesten Religionsanschauungen zu erweitern und zu bereichern, ist von den Aufgaben der Religionswissenschaft wohl keine der geringsten“ (E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin 1901).

Kiel, Pfingsten 1902.

Friedrich Kauffmann.

INHALT

VERBESSERUNGEN UND NACHTRÄGE

S. 3_{10} Balder als Zwielicht (Tagesgott) Niedner, ZsfdA. 43, 106 ff. — S. 4_{1} + 42, 229. 43, 102 f. — S. 5_{1} l. die Zeitlichkeit. — S. 6^{8} anders QF. 51, XXVII. — S. 6_{8} l. Einflusses. — S. 16^{16} dazu J. Grimm, Kl. Schr. 2, 14. 17. 24. — S. 6_{10} vgl. Scherer, Kl. Schr. 1, 162 f. 537. — S. 10^{3} vgl. die römischen *Palilia* (Wissowa, Religion der Römer s. 166). — S. 10_{17} hiegegen vgl. A. Lang, Magic and Religion s. 213 ff. — S. $11_{7.\,6}$ l. *special, to.* — S. 17_{11} vgl. auch ZsfdPh. 26, 146. 457. — S. 23_{8} l. und — S. 27_{17} l. *liegt.* — S. 30_{9} l. *eigi.* — S. 46, 16 l. Vegtamskv. 1. — S. 48, 15 statt *atsókn* ist *sæmđ* mit RW zu lesen. — S. 53^{8} l. Ljóþa-. — S. 56^{8} l. Fahrlässig*keit.* — S. 58^{8} ff. vgl. Tylor, Anfänge der Kultur 2, 317 ff. — S. 59^{15} vgl. J. Grimm, Kl. Schr. 2, 17. — S. 61_{9} füge hinzu: Ordbok öfver svenska Språket s. v. *Baldersbrå.* — S. 76 f. vgl. Panzer, Hilde-Gudrun s. 216 f. — S. 86_{19} l. Balder". — S. 89^{6} ff. es wäre noch Kristensen, Danske Sagn 4, 4. 45 f. zu berücksichtigen gewesen. — S. 91^{8} l. 46; Bugge, — S. 102_{1} + Panzer, Hilde-Gudrun s. 167 f. — S. 111^{20} vgl. jetzt Zs. d. Ver. f. Volksk. 12, 206. — S. 128^{18} ff. ich bin hier mit Golther, Handbuch s. 379 f. zusammengetroffen, was ich bedauerlicherweise übersehen habe. — S. 129_{2} l. *Loka*). — S. 144^{14} l. *in Dänemark.* — S. 163 Zu dem *Toledoth Jeschu* vgl. jetzt: S. Kraus, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen (Berlin 1902); namentlich s. 58. 106. 126. 148. 225 f. — S. 186_{8} vgl. jetzt Usener, Rhein. Mus. 57, 179. — S. 195_{5} vgl. auch Pauls Grundr. 2^{2}, 561. — S. 200_{8} füge bei: Wissowa, Religion der Römer s. 281. 333. — S. 220_{1} l. 2). — S. 221_{1} l. 309 ff.). — S. 231^{9} l. *herr.* — S. 271_{2} l. holen". — Durch einen bedauerlichen Irrtum ist statt L'Année sociologique der Titel in L'Année sociale entstellt worden (S. 7, 266 u. a.).

EINLEITUNG

MYTHOLOGISGHE DEUTUNGSVERSUCHE

Beschränkten sich die älteren Autoren darauf, den euhemeristischen Bericht Saxos wiederzugeben, so darf Stephanus Johannis Stephanius das Verdienst beanspruchen, in seinen *Notae uberiores in historiam danicam Saxonis Grammatici* (Sorö 1645) die Baldersage zuerst mit seiner bewundernswerten Erudition beleuchtet zu haben. Zwanzig Jahre später kam die *Vǫluspá* und die *Snorra Edda* in der Ausgabe des Resenius in Umlauf und Thorm. Torfæus stellte 1702 in seiner *Series dynastarum et regum Daniae* (p. 293 ff.) die Belege übersichtlich zusammen (vgl. G. Schütze, Der Lehrbegriff der alten deutschen und nordischen Völker, Lpz. 1750, s. 339 ff.).

1.

Inzwischen hatte O. Rudbeck im 2. Band seiner *Atlantica* (1689) eine Deutung der in Baldersage und -mythus auftretenden Figuren gewagt (p. 236 ff.). Ganz im Sinne der von Allegorikern wie Anaxagoras und danach von den Stoikern aufgestellten meteorologisch-physikalischen Mythendeutung[1]) wurde der mit Apollo gleichgesetzte Balder zur Sonne, Höther zur Nacht, Nanna zum Mond. Der Tod Balders ist nichts weiter denn der Sonnenuntergang und zwar, wie die Nebenumstände erkennen lassen, in einer Jahreszeit, da die Kälte über den Norden hereinbrechen will[2]). Hermóðr wird nach der Unterwelt geschickt, um die Sonne, die im Norden lange dauernd unter dem Horizont bleibt, wieder heraufzuführen. Alle Einzel-

1) Sie ist vortrefflich beurteilt von E. Rohde, Psyche 1², 291.

2) *lacrimae nihil aliud quam imbres, nives, grando et pruinae* (p. 244).

heiten scheinen auf das Ergebnis zu führen: *ad solis circuitum annuum haec omnia referenda esse* (p. 239)[1].

Diesem ersten Versuch war ein glänzender Erfolg beschieden, denn die von Rudbeck gegebene Deutung erfreut sich bis auf den heutigen Tag der allgemeinsten Zustimmung[2]). P. F. Suhm (*Om Odin og den hedniske gudelære* 1771) erklärte Balders Schönheit als die Schönheit der Sonne und Balders Tod als das Verschwinden der Sonne in der Nacht oder im Winter und Thorlacius, Bastholm, Gräter u. a. haben sich angeschlossen.

Als Hauptvertreter dieser Ansicht hat jedoch L. Uhland zu gelten. In seinem Buch: *Der Mythus von Thor* (1836) giebt er eine durch Fülle der Belege wie des dichterischen Kolorits ausgezeichnete phantasievolle Paraphrase (s. 142 ff.)[3]. Er hatte die Ansicht der Mehrzahl der bisherigen Erklärer, welche den Mythus physisch nahmen, probehaltig befunden, verkünde doch schon seine ganze, allerfreuende Erscheinung den Balder als vollkommenes Lichtwesen. Die Lichtnatur Balders bestätigt sich aber auch im Gegensatz zu Hǫþr, dem blinden, d. h. lichtlosen. Balders Unverletzlichkeit versteht sich aus der unkörperlichen Natur des Lichtes: die einzige Waffe, die an ihm haftet, ist das Symbol des Winters, die Mistel. Die entkleidete, badende Nanna, von Balder erlauscht, ist die dem Licht erschlossene, frisch betaute Blüte — Tochter des *Nepr* d. i. der Knospe — fällt doch der Blume schönste Zeit mit Balders Lichtherrschaft zusammen. Mit der Abnahme des Lichtes geht auch das Blumenleben zu Ende. Nanna zerspringt vor Jammer über den Tod Balders als die zerblätterte Blume. Die Geschenke, die sie aus der Unterwelt heraufschickt, sind wohl nichts anderes als Blumen des Spätsommmers, die aufbrechen, auch nachdem Litr, die Farbe des Frühsommers, mit hinabgesunken ist. Die Liebe Balders und der Nanna ist die des Lichts und der Blüte.

---

1) Hringhorni ist der *zodiacus* (p. 239), der Zwerg Litr dagegen *aurora* und diese *tanto semper brevior quanto sit sol austro proprinquior* (p. 240).

2) Ueber die herrschende Vorliebe für „mythologische Sonnen" hat Rohde, Psyche 1², 78 ein deutliches Wort fallen lassen.

3) Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, 6, 82 ff. — Schriften 7, 22 ff. betont Uhland, daß in Balder eine Herrschaft des Gesetzes und der Sitte aufgegangen sei, welche das Weltganze im Bestand erhält; Balder ist ihm die höchste Blüte des Asenreiches, die durch Loki (das sittliche Böse) zerstört werde; doch vgl. s. 194, 526. In engem Anschluß an Uhland deutete K. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie (1855) s. 85 ff. den Mythus. Uhlands Methode bekämpft E. Siecke, Mythologische Briefe. Berlin 1901.

W. Müller (*Geschichte und System der altdeutschen Religion* 1844) fand die Erklärung Balders als eines Lichtwesens so einleuchtend, daß niemand, der alte mythische Anschauungsweisen aufzufassen wisse, etwas Erhebliches dagegen einwenden könne (s. 253), und N. M. Petersen (*Nordisk Mythologi* 1849) verwies auf Uhland (s. 279), eignete sich dessen Deutung der Nanna an, gab jedoch dem ganzen Plan eine Wendung, die über das solare Gebiet hinausführte. Dagegen blieb P. A. Munch (*Normændenes ældste gude-og heltesagn* 1854) dabei, daß alle Nebenumstände sich erklären lassen, wenn Balders Tod als der wärmenden Sonne Abstieg zur Mittsommerszeit verstanden werde. Hringhorni deute schon mit seinem Namen auf die Sonnenscheibe, die ins Meer sinkt, wie Balders Schiff dem Meer preisgegeben wird. Hyrrokin erinnere an die Sonnenhitze der Hundstage, Litr an die Farbenpracht dieser Jahreszeit, Draupnir verschwinde mit Balder, weil er der Mond sei, der zu Mittsommer nicht leuchtet, aber gegen den Herbst hin wiederkehrt, wenn Reif und Kälte sich einstellen — weshalb die Reifriesen bei Balders Bestattung erscheinen — und alle Natur sich mit Feuchtigkeit beschlägt.

Hat sich K. Müllenhoff von solchem Rätsellösen ferngehalten, so proklamierte doch auch er, daß Balders Eigenschaften sich aus der Natur des Lichtgottes ergeben (*Deutsche Altertumskunde* 5, 51 ff.); ebenso „leicht ergab sich der blinde Hǫþr aus dem Gegensatz des Lichts und der Finsternis, die wechselnd anwachsend sich in die Herrschaft über das Jahr teilen, so daß der nach Balders Tod erzeugte Odinssohn, indem er, kaum geboren, den Hǫþr erschlägt, in Wahrheit nur Balder in seine Herrschaft wieder einsetzt“ (s. 54)[1]. L. Beer drückt sich (Beitr. 13, 61 ff.) so aus, daß, nachdem Balder gestorben, der Jahreszeitengott Odin aus der starren winterlichen Erde einen neuen Frühling erzeuge[2]; andere haben die bequeme Formel „Balder als Sonnengott oder Lichtgott“ festgehalten (V. Rydberg, Undersök-

1) Ueber die von Mone, Lachmann u. a. gewagte Identifikation Balders mit Sigfrid (Kritik der Sage von den Nibelungen s. 456 f.), die vielfach wiederholt worden ist (vgl. z. B. ZsfdA. 7, 57 f. 75), braucht heute kein Wort mehr verloren zu werden.

2) Auch „auf griechischem Boden giebt die Ueberlieferung keinerlei Anlaß zu der neueren Mythologen geläufigen Auslegung, wonach Tod und Begräbnis der Götter das Absterben der Natur symbolisieren soll“ (Rohde 1², 131 f.; vgl. s. 138 Anm. 1. s. 290 ff.).

ningar 1, 283, A. Olrik, Sakses Oldhistorie s. 44, Sarrazin, Anglia 19, 382), ihn als solchen an ältere Götter (namentlich Týr und Freyr) angelehnt (A. Noreen, Fornnordisk religion, mytologi och teologi s. 8, E. Mogk, ZsfdPh. 17, 370 f., Pauls Grundr. d. germ. Phil. 2, 1062. 3 [2], 325 ff.) oder gar Müllenhoffs Theorie eines germanischen Dioskurenmythus mißbraucht (V. Rydberg, Undersökningar 2, 208 ff., F. Linnig, Deutsche Mythen-Märchen s. 165 ff., P. Herrmanowski, Deutsche Götterlehre 1, 208 f. 274. P. Herrmann, Deutsche Mythologie s. 525 f.) [1]).

2.

Konnten sich die Anhänger der meteorologischen Deutung auf die in den Quellen gerühmte leuchtende Schönheit Balders berufen, so ließ sich auch auf seiner sprichwörtlichen „Güte" eine Theorie aufbauen. Ihr Ahnherr ist N. F. S. Grundtvig. In seinem Buch: *Nordens Mythologi* (zuerst a. 1808 erschienen, in zweiter Auflage 1832) bemerkte er sarkastisch, mit der Identifizierung von Balders Ermordung und der abnehmenden Sonne werde es sich kaum anders verhalten, als wenn jemand erklärte, die Enthauptung Johannes des Täufers sei ein Bild der mit der Sonnenwende eintretenden Abnahme des Tageslichts; Balder sei vielmehr das Sinnbild eines von Unschuld und Ewigkeit umstrahlten Lebens (s. 369). K. F. Wiborg (*Fremstilling af Nordens Mythologie* 1843) gebrauchte die Wendung, der Baldermythus sei der Ausdruck des Schmerzes über den Zwiespalt zwischen den Naturtrieben (Hǫþr) und den idealen, göttlichen Anlagen der Seele, während andere (wie z. B. M. Hammerich, Om Ragnaroksmythen [1836] s. 118 f.) sich begnügten, Balder als den Gott der Unschuld gelten zu lassen und seinen Tod auf das Schwinden der Unschuld unter Göttern und Menschen zu beziehen. Auch R. Keyser (*Nordmændenes religionsforfatning i hedendommen* 1847) und Th. Wisén (*Oden och Loke* 1873) lehnten aufs bestimmteste Balder als Sonnen- oder Sommergott

1) Müllenhoff hatte ZsfdA. 12, 353 angekündigt, er wolle einmal zeigen, daß die bei Tacitus Germ. c. 43 genannten *Alcis* den nordischen Göttern *Baldr* und *Vali* entsprechen (vgl. J. Grimm, ZsfdA. 2, 257). Da Müllenhoff in der Deutschen Altertumskunde hierauf nicht zurückgekommen ist, darf diese Theorie als aufgegeben gelten (Symons in Pauls Grundr. 3 [2], 679). Die neueren, Simrock voran (Handbuch s. 341 f.), wollten nun aber *Baldr* und *Hǫþr* als Dioskuren ausgeben; dagegen Niedner, ZsfdA. 41, 317 Anm.

ab. Keyser wendet ein: „at Balder forbliver hos Hel til verdens opløsning, medens dog sommeren aarlig vender tilbage; vel kan det hende, at Balder oprindelig har havt en physisk betydning; men mytherne om ham have tidlig været opfattede fra et moralsk standpunkt ok saaledes fremstilles de i Eddaerne“ (s. 45) und Wisén hat gleichfalls gesagt (s. 100), daß die jährliche oder tägliche Wiederkehr des Lichts sich durchaus nicht vertrage mit einem Mythus, nach welchem Balder niemals wiederkehre. Keyser sieht in Balder den Gott der Unschuld, in Hǫþr blindes irdisches Streben, in Loki die Sünde, in Nanna die Lust zum Guten (s. 45 f.). Wisén wendet sich dagegen, in Balder eine Art heidnisches Pendant zu Christus zu erblicken — wie sollte ein milder, unkriegerischer Friedensgott unter die kämpfenden Asen gelangt sein? — nähert sich einer von K. Weinhold (ZsfdA. 7, 56 ff.) vorgetragenen, die physische Bedeutung des Gottes entschieden ablehnenden Auffassung [1]), wonach Balder eine Gottheit des Friedens oder etwa der Versöhnungsgedanke sein sollte, der die streitenden Elemente im Frieden erhalten habe. Neuerdings hat F. Detter wieder gemeint, der Baldermythus stelle einen Kampf zwischen Gut und Böse dar (Beitr. 19, 515); Th. v. Grienberger brachte Balder als den großen Friedensfürsten und Beherrscher des goldenen Zeitalters in Kontrast zu dem Gotte des Krieges und hielt die Behauptung, Balder sei Sonnengott, für gänzlich unerwiesen (ZsfdPh. 27, 462).

3.

Eine dritte Gruppe von Forschern kombinierte die beiden älteren Anschauungsformen. Meines Wissens haben P. E. Müller und J. M. Velschow in ihren *Notae uberiores* zu Saxo Grammaticus dies zuerst empfohlen: „plurimi in eo consentiunt in his mythis explicandis respici ad annuum solis cursum, sive hos mythos saltem ex parte esse astronomicos. Idem quoque valere credimus de mytho Balderi; sed neutiquam existimamus, hunc mythum esse mere astronomicum, sed annum solarem a parte morali fuisse spectatum . . . Balderus igitur non modo est imago solis et

1) In Deutschland ist gegen Uhlands Deutung von Wolfg. Menzel argumentiert worden (Odin 1855); nach ihm dürfte Balder die Ewigkeit, Hǫþr die Sittlichkeit bedeuten (s. 69 ff.).

anni solaris, sed etiam imago primævae cuiusdam innocentiae sive aureae aetatis, quae quidem aliquamdiu viguerit inconcussa, deinde vero, cum mali vis prae negligentia in occulto crevisset, inopinato fortunae ictu sit oppressa. potuisset quidem aurea aetas iterum reduci, nisi obscura quaedam labes sive reconditus mali fomes rebus terrenis insitus hoc vetuisset" (p. 119). Auch nach W. Mannhardt (*Die Götter der deutschen und nordischen Völker* 1860) ist der Gott des Sommerlichts zum Gott der Frömmigkeit und Unschuld erwachsen (s. 253 ff.). Zuvor schon hatte H. Rückert (*Culturgeschichte des deutschen Volkes* 1853) Balder zwar als Sonnengott ausgegeben, ihn aber ethisch höher eingeschätzt als Odin und die übrigen Asen (s. 167), denn er empfand den unendlich rührenden, elegischen Duft, der seinen Mythus verklärt [1]. So wenig man sonst von derlei Vermittlungsversuchen zu halten schien, so beliebt war es, auch dem reinen Lichtgott das Prädikat „schuldlos" (J. Grimm Mythol. 2[4], 687), „fromm" (Müllenhoff, DA 5, 29. 111) oder ähnl. beizugeben.

4.

Wiederholt sind Versuche gemacht worden, die Figur des Gegners auf ein höheres Gerüst zu bringen und Hǫþr des nächtlichen oder winterlichen Charakters zu entkleiden. So hat schon M. Hammerich (*Om ragnaroksmythen* s. 111) ihn als Vertreter der uralten Schicksalsmächte nehmen wollen und Müller-Velschow (Saxo II, 119) haben ihm zugestimmt: „Hödr ille et validus et caecus est caeca fati necessitas, quae ad finem usque rerum humanarum vel in ipsos deos imperium exercet". J. Grimm (Mythol. 1[4], 172. 185) nennt ihn Gott des Kriegsglücks, der blindlings Glück oder Unglück verteilt. Von hier aus wird verständlich, wie W. Schwartz (*Indogermanischer Volksglaube* s. 147) in Balder einen Gewitterhelden, im Mistelzweig den Blitz entdeckt zu haben glaubte, wie E. H. Meyer (*Germanische Mythologie* 1891) dazu fortschreiten konnte, Hǫþr für den verjüngten, bösen Odin auszugeben (s. 260). E. Siecke (*Die Liebesgeschichte des Himmels* 1892) meinte gar, den herkömm-

1) Er glaubte die Möglichkeit keltischen Einfluß im Wesen Balders zulassen zu müssen, nachdem F. Leo (ZsfdA. 3, 226) und W. Müller (Gesch. und Syst. d. altd. Rel. s. 253) diesen Einfall hatten sprachlich begründen wollen.

lichen Nacht- oder Winterdämon als Sonnenheros verstehen zu sollen (s. 116). F. Detter ersetzte nicht bloß Hǫþr, sondern sogar Loki durch Odin (Beitr. 19, 495 ff.) und R. Much (*Der germanische Himmelsgott* 1898) fand es nicht befremdlich, den Gegner des Sonnen- und Tagesgottes Balder den Namen Hǫþr führen zu sehen, denn dieser sei der alte Kriegs- und Himmelsgott der Germanen und mit Týr (s. 39) bezw. mit Odin identisch. Den Baldermythus reduzierte Much auf die Formel: der Sonnengott erliegt dem Himmelsgott (wie in dem Parallelmythus vom Kriege der Wanen und der Asen)[1].

So scheinen neuerdings *Baldr* und *Hǫþr* ihre Rollen getauscht zu haben und das feine Wort Hammerichs hat sich als wahr erwiesen: at misforstaae Baldermythens betydning er vanskeligere, end at forstaae den[2].

5.

Längst vergessen[3]) ist eine aus der zu Anfang des 19. Jahrhunderts blühenden universalhistorischen Behandlung der Religionsgeschichte erwachsene Theorie, als deren Hauptvertreter Finn Magnusen gelten darf. Er schließt sich mehrfach an Rudbeck an, hat aber der Ansicht, *Baldr* sei die Sonne oder der Sonnengott, eine kosmische Perspektive gegeben. Wir treffen auch bei ihm die Gleichungen an, *Breiđablick* sei der heitere Himmel, *Hyrrokin* die brennende Hitze der Hundstage, *Litr* die Farbe der Blumen, *Draupnir* der Mond etc. Bemerkenswert ist die aus Magnusens astronomischen Neigungen sich erklärende Deutung des *mistelteinn* als eines Kometen, welcher der im Sternbild der Zwillinge sich befindenden Sonne gefährlich wird (Lexicon Mythologicum p. 292 ff.). Balder wurde für Magnusen der Sonnenregent in dem Monat vom 21. Mai bis 20. Juni, Balders Verbrennung entsprach für ihn dem Sonnenbrand in den Monaten Juli und August: das dauernde Erinnerungszeichen sind die all-

1) Nach E. H. Meyer ist Balder ein sommerlicher Windgott (a. a. O. s. 201), eine jüngere Gestaltung des sommerlichen Odin (s. 259), Nanna die von Winden umbuhlte Wolkenfrau (s. 260). E. Siecke hält Balder für einen Mondgott (s. 113 und Mythologische Briefe s. 190. 177. 220) und Balders Tod für den Neumond.

2) Vgl. auch Hubert-Mauss, L'année sociale 2, 124 f.

3) Von den neueren ist eigentlich nur Edzardi auszunehmen (Germ. 27, 337).

überall in Europa am 24. Juni auflodernden Johannisfeuer (Edda III, 8 f. 12. 1087 ff.)[1]): „crematio incendiis symbolice significari solebat: ritus (*St. Hans Ild*) peragitur adhuc in Svecia Norwegia et Dania . . . solstitii aestivi ethnicum festum Christianismi praedicatores transtulerunt in vigiliam Johannis Baptistae et tunc in divi martyris honorem conversis permiserunt popularia illa gaudia quae olim divi Balderi memoriae sacrata fuerunt“. Finn Magnusen vermied es, den Mythus auf den Wechsel der jährlich wiederkehrenden Jahreszeiten festzulegen. Er sah in ihm ein Prototyp des aus dem Orient bekannten, im Abendland durch die Stoiker vertretenen Weltenjahres und seines im Weltbrand sich erfüllenden Endes oder, wie F. J. Mone (in Creuzers Symbolik und Mythologie 5, 430) den Gedanken entwickelte: der Gegensatz und Wechsel, dem alle Dinge in der Planetenwelt unterworfen sind, ist ein Bild von jenem Gegensatz und Wechsel, der zu seiner Zeit die Planetenkörper selbst umgestalten wird. Auch E. G. Geijer ist auf diesen Gedankenkreis eingegangen (*Svea rikes häfder* 1, 261. 329. 354 = Urgeschichte Schwedens s. 218. 274. 295). Ohne Zweifel sei der schöne Mythus von Balder zunächst ein Bild des durch den Winter getöteten Lebens des Jahres und des nachfolgenden Erwachens der Natur im Frühling, zugleich aber auch ein Symbol des Wechsels der ganzen Zeit, des großen Weltenjahres und hier zugleich von einer höheren Bedeutung, da er uns den allgemeinen Untergang als eine Folge des ersten Göttertodes in der Welt der Güte und Gerechtigkeit zeigt, aber sie wiederkehren läßt mit Strafe und Belohnung, mit einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Mit Nachdruck hat sich N. M. Petersen an Geijer angeschlossen und betont, daß in der Edda jedenfalls die Balderepisode in den Gang des großen Weltenjahres eingestellt sei (Nord. Mythol. s. 276).

6.

Eine längere Nachgeschichte war der Behauptung Magnusens beschieden, daß im Volksbrauch der Baldermythus seine eindrucksvollsten Spuren hinterlassen habe. N. M. Petersen (a. a. O.

---

1) Außerdem wäre etwa noch auf Magnusens Eddaübersetzung 1, 16. 62. 212. 2, 243. 262 zu verweisen.

s. 274 ff., Simrock, Handbuch s. 104. 106) verwies auf den Streit zwischen Sommer und Winter mit dem Einzug des Maikönigs und der Maikönigin und dem Todaustreiben. Er beklagte damals mit Recht, daß die Wissenschaft um die volkstümlichen Ueberlieferungen sich nicht bekümmere, die seiner Ansicht nach im Altertum wurzeln und unverkennbare Aehnlichkeit mit dem Baldermythus aufweisen'[1]).

Wiederholt wurden die Johannisfeuer nach dem Vorgang Magnusens als zum Baldermythus gehörig besprochen. Namentlich scheint sich J. Grimm im Laufe der Jahre mehr und mehr von der Richtigkeit dieser Beobachtung überzeugt zu haben. Wenn er sich auch die apodiktische Formulierung seines Vorgängers nicht angeeignet hat, so brachte er doch Balder auf dieselbe Weise in Zusammenhang mit den Johannisfeuern („wurden seit der Bekehrung die deutschen Maifeuer auf Ostern und Johannis verlegt, um sie christlichem Kultus näher zu bringen?“ Mythol. 1⁴, 511). Später (Nachtr. s. 78) ist er noch weiter gegangen und hat gesagt: „dem Balder war die Mittsommerzeit heilig und Johannes scheint bei den Christen an seine Stelle getreten. Die Mistel muß um diese Zeit abgehauen werden. Mahnen die Johannisfeuer an Baldrs Leichenbrand?“ Auch W. Müller gab die Möglichkeit zu, daß die Johannisfeuer ehemals einen Bezug auf Balder gehabt hätten (Gesch. und System d. altd. Rel. s. 225) und P. A. Munch hat damit als mit einer religionsgeschichtlichen Thatsache gerechnet. Zur Erinnerung an Balders Tod und Leichenbrand habe man im Altertum jeden Mittsommer ein Fest abgehalten, bei dem große Holzstöße in Feuer aufgingen (Nordmændenes ældste gude- og heltesagn s. 15. 73). Nun hat zwar E. H. Meyer (Germ. Mythol. s. 209) erklärt, Donar gelten die Sonnwendfeuer; W. Golther (Handbuch s. 381 f.) hat die beliebt gewordene Kombination mit den Worten abgewiesen: „Daß die Johannisfeuer von Alters her *Baldrs bål* (Balders Holzstoß) benannt wurden oder überhaupt mit Balders Scheiterhaufen etwas zu thun hatten, ist eine Meinung, die nur auf dem 13. Gesang von Tegnér's Frithjofssage beruht. Tegnér schöpfte nicht aus alter Ueberlieferung“. E. Mogk (Pauls Grundr. 3², 389 f.)

1) Auf die kritiklosen Kombinationen von F. Losch (Balder und der weiße Hirsch, Stuttg. 1892; dazu Archiv für Religionswissenschaft 3, 358 ff.) brauche ich nicht zurückzukommen.

hat zutreffend und im Einklang mit den älteren Nachrichten wie mit den Einzelnheiten des Volksbrauchs dargethan, daß die Johannisfeuer als Schutzmittel gegen Seuchen angezündet worden sind und nicht einen Span mit dem Baldermythus gemein haben können — trotzdem ist J. G. Frazer zu der alten Behauptung zurückgekehrt.

In J. Grimms Frage: „Mahnen die Johannisfeuer an Balders Leichenbrand?“ liegt nach Frazers Ansicht der Keim zur Lösung des ganzen Problems des Baldermythus (*The golden Bough* 3², 345 Anm.). Daß in Schweden die Johannisfeuer *Balders balar* heißen, reicht für ihn aus, ihre geschichtliche Herkunft von Balders Leichenfeier zu erweisen: „the name of Balder's balefires, by which these midsummer fires were formerly known in Sweden, puts their connection with Balder beyond the reach of doubt and makes it certain that in former times either a living representative or an effigy of Balder must have been annually burned in them . . . we may assume with a fair degree of probability that the myth of Balder's death was not merely a myth, that is, a description of physical phenomena in imagery borrowed from human life; we may suppose that it was at the same time the explanation given of an annual custom of burning a human representative of the god and cutting the mistletoe with solemn ceremony“ (s. 344 f.)[1]).

Stehen diese Kombinationen völlig in der Luft, so hat Frazer seine zweite These: Balder sei ein Vegetationsdämon, mit der urkundlichen Gestalt des Baldermythus zu vereinbaren gesucht. Er geht von den Anschauungen Mannhardts aus — der aber selbst niemals Balder als Vegetationsdämon aufgefaßt hat — und gelangt von ihnen zu einer neuen Darstellung der Rolle, welche der Mistelzweig im Mythus spielt als eine Pflanze, die Balders Leben in sich beschloß und eben deswegen geeignet war, ihm den Tod zu bringen. Dies führt ihn auf die Vermutung: „that Balder himself must have been a tree-spirit or deity of

1) Frazer beruft sich hiefür auf keltische Belege: „the combined evidence of ancient writers and of modern folk-custom points to the conclusion that amongst the Celts of Gaul an annual festival was celebrated at midsummer, at which living men, representing the tree-spirit or spirit of vegetation, were burned. The whole rite was designed as a charm to make the sun to shine and the crops to grow. But there are some grounds for thinking that another great feature of the Celtic midsummer festival was the gathering of the sacred mistletoe by the Druids“ 3², 326.

vegetation" (s. 346), „representative of the beneficent spirit of vegetation" (s. 315). Da nach seiner Annahme in den Johannisfeuern ursprünglich ein Holzbild verbrannt wurde, könne dies nur der „tree-spirit" gewesen sein[1]). Bei der anerkannten Bedeutung, welche in der Religion der alten Völker die Eiche als Repräsentant der großen Götter hatte, bleibt für Balder nichts wahrscheinlicher, als daß er im Besonderen ein „oak-spirit" gewesen sei (d. h. „an incarnation of the supreme Aryan god" s. 457), der in Lebensbeziehung zu der auf der Eiche wachsenden Mistel gestanden habe: „now as soon as we see, that Balder was the oak, the origin of the myth becomes plain. The mistletoe was viewed as the seat of life of the oak and so long as it was uninjured nothing could kill or wound the oak. The conception of the mistletoe as the seat of life of the oak would naturally be suggested to primitive people by the observation that while the oak is deciduous, the mistletoe which grows on it is evergreen. In winter the sight of its fresh foliage among the bare branches must have been hailed by the worshippers of the tree as a sign that the divine life which had ceased to animate the branches yet survived in the mistletoe, as the heart of a sleeper still beats when his body is motionless. Hence when the god had to be killed — when the sacred tree had to be burnt — it was necessary to begin by breaking off the misteltoe. For so long as the mistletoe remained intact, the oak (so people might think) was invulnerable; all the blows of their knives and axes would glance harmless from its surface. But once tear from the oak its sacred heart — the mistletoe — and the tree nodded to its fall. And when in later times the spirit of the oak came to be represented by a living man, is was logically necessary to suppose that, like the tree he personated, he could neither be killed nor wounded so long as the mistletoe remained uninjured. The pulling of the mistletoe was thus at once the signal and the cause of his death" (s. 350)[2]). Frazer hält diesen Mythus

1) „When the god happens to be a deity of vegetation there are special reasons, why he should die by fire. For light and heat are necessary so vegetable growth, and on the principle of sympathetic magic, by subjecting the personal representative of vegetation to their influence, you secure a supply of these necessaries for trees and crops. In other words, by burning the spirit of vegetation in a fire which represents the sun, you make sure that, for a time at least, vegetation shall have plenty of sun" s. 315 f.

2) Vgl. E. H. Meyer, Germ. Mythol. s. 259.

für indogermanisch und findet ihn — allerdings nicht ohne Kunst (s. 450) — wieder in der italischen Legende von Virbius, dem Nemipriester, dem *Rex Nemorensis* von Aricia. Auf diesen Weg vermag ich ihm nicht zu folgen. Die herkömmliche solare Deutung lehnt er prinzipiell ab[1]), zieht vielmehr (vgl. s. 456) die in Religion und Magie der Naturvölker wirksamen Analogien heran und sucht den Zweck des von ihm gedeuteten Baldermythus in einer magischen Procedur, die eingeleitet wurde, um ein fruchtbares Jahr zu erzielen: „if i am right, the story of Balder's tragic end formed, so to say, the text of the sacred drama wich was acted year by year as a magical rite to cause the sun to shine and the trees to grow. The tale belonged, in short, to that class of nature myths which are meant to be supplemented by ritual; here as so often, myth stood to magic in the relation of theory to practice" (s. 345).

Frazer hat mit seiner großzügigen Behandlung des Baldermythus das erste Beispiel einer anthropologisch gerichteten Forschung gegeben[2]). Die Gefahr lag nahe, über den durch das Völkerleben der Erde verfolgten einzelnen Parallelen, die zusammenhängende Totalität des nordischen Mythus außer acht zu lassen. Dieser Gefahr ist Frazer nicht entgangen. Er hat einzelne Motive besprochen und andere außer acht gelassen. Seine Deutung Balders als einer Vegetationsgottheit beruht auf dieser Methode. Ihr kann der Vorwurf eklektischer Einseitigkeit nicht erspart bleiben. So ist bei Frazer wohl die

---

1) Ich hebe die wichtigste hierhergehörige Stelle wörtlich heraus. Der geistvolle Forscher sagt (3², 165): „On the one hand it has been argued that mythical beings are nothing but personifications of natural objects and natural processes; on the other hand, it has been maintained that they are nothing but notable men and women who in their lifetime, for one reason or another, made a great impression on their fellows, but whose doings have been distorted and exaggerated by a false and credulous tradition. These two views, it is now easy to see, are not so mutually exclusive as their supporters have imagined. The personages about whom all the marvels of mythology have been told may have been real human beings, as the Euhemerists allege; and yet they may have been at the same time personifications of natural objects or processes, as the adversaries of Euhemerism assert. The doctrine of incarnation supplies the missing link that was needed to unite the two seemingly inconsistent theories. If the powers of nature or a certain department of nature be conceived as personified in a deity and that deity can become incarnate in a man or woman, it is obvious that the incarnate deity is at the same time a real human being and a personification of nature."

2) Unzulänglich ist die Schrift von F. v. d. Leyen, Das Märchen in den Göttersagen der Edda 1899.

Rolle Balders gründlich analysiert, aber Hǫþr. Loki und die Asen sind aus dem Spiel geblieben. Die Sage von der Wiederkehr Balders und Hǫþrs, wenn Erde und Himmel sich erneuen, die Nachricht von ihrem Kultus ist nicht einmal gestreift, die philologische Einzelerklärung ebenso umgangen wie die historisch-kritische Sichtung der Quellen. Trotzdem bleibt sein Werk die religionsgeschichtlich förderndste Bearbeitung des Themas.

7.

Um die philologische Vorarbeit hat sich niemand ein größeres Verdienst erworben als Sophus Bugge durch seine *Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen*, München 1889 [1]).

Zur Interpretation des Saxo Grammaticus hatten Stephanius und Müller-Velschow grundlegendes geleistet; aber erst Bugge hat erkannt, daß wir uns bei dem allgemeinen Ergebnis, Saxos stilistische Haltung sei durch die sogenannte silberne Latinität bedingt, nicht beruhigen dürfen und hat gezeigt, daß der antike Roman für den dänischen Geschichtschreiber weit mehr Farbentöne der Rede geliefert hat, als man bisher beobachtete.

Müller-Velschow's sagengeschichtliches Resultat war gewesen, daß uns die alten echten Mythen nicht mehr vorliegen, sondern stark entstellt seien, daß die Erzählung Saxos von Balder und Höther unverkennbar mit dem in den Eddaliedern vorliegenden Mythus verwandt, auf die Einzelheiten aber kein Verlaß sei: „multa in tali mytho ad ornatum pertinent et modo addita sunt, ut imago sententiae primariae vividius oculis subjiciatur.“ Wir hätten in der Lieder-Edda, in der Snorra-Edda, bei Saxo Fabeln, aber keine Mythen zu sehen. Die bei Saxo erhaltene Legende stamme keinesfalls von einem Isländer, werde vielmehr in Seeland zu Hause gewesen sein (Saxo II, 118 ff.). Bei Saxo sei der Mythus nicht so ganz leicht wiederzuerkennen, meinte N. M. Petersen (Nord. Mythol. s. 268); Saxos Erzählung ist ein verwandelter Göttermythus, der Mythus hat seine ursprüngliche Be-

1) Mit nicht ganz unwesentlichen Modifikationen hat Bugge seine Auffassung des Baldermythus noch einmal dargelegt in dem Buche „The home of the eddic poems with especial reference to the Helgi-Lays, revised edition with a new introduction concerning Old norse Mythology“ London 1899, S. XXXVIII ff.

deutung verloren und das einzelne läuft auseinander, die Anknüpfung an Oertlichkeiten spricht dafür, daß Saxo aus der Volkssage geschöpft habe, schrieb Uhland (Schriften 7, 97). Erst Müllenhoff (ZsfdA. 12, 353) hat die Sache ernster genommen und die dänische Sage des Saxo für älter gehalten als den in den Edden vorliegenden Mythus (vgl. DA. 5, 53) und Norwegen als Heimat des Mythus erkannt. Wenn aber das eine wie das andere jetzt fast schon in den Gemeinbesitz der Wissenschaft übergegangen ist (Golther, Handbuch s. 366), so verdanken wir dies der systematischen Untersuchung, die Bugge der Frage nach dem Verhältnis der beiden Varianten gewidmet hat (Studien s. 259). Es ist aber auch noch Bugge der irrigen Meinung gewesen, der, wenn auch ältere, so doch vielfach getrübte Bericht stamme vollständig aus dänischer Volkssage. Erst A. Olrik hat bewiesen, daß er nur in geringem Umfang dänisch, zu wesentlichen Teilen norwegischer Herkunft ist, wie dies für den eddischen Mythus bereits bekannt war (A. Olrik, *Kilderne til Sakses Oldhistorie* 1892. *Sakses Oldhistorie, norröne Sagaer og danske Sagn* 1894).

Unter den Urteilsfähigen ist es eine ausgemachte Sache, daß der Baldermythus uns in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr erhalten ist, daß sowohl Eddalieder und Snorra Edda als Saxo Grammaticus eine Umbildung des Mythus repräsentieren, die von der Urform unterschieden werden muß. Saxo hat durch sein stilistisches Virtuosentum und sein euhemeristisches System der Mythendeutung die ihm zugänglichen Quellen aus den Fugen getrieben. Es haben jedoch die früheren geirrt, die da meinten, es komme darauf an, den Bericht Saxos aus dem eddischen Mythus herzuleiten. Dieser hat selbst dichterische Veränderungen erfahren, die zum Teil einer jüngeren Zeitepoche angehören als die Quelle Saxos.

Welcher Art diese Veränderungen seien, von denen der Baldermythus der Edda betroffen wurde, glaubte Bugge bestimmt erweisen zu können. Er erinnerte an die Thatsache, daß die alten Lieder keinesfalls über das 9. Jahrhundert zurückreichen, daß lateinische und keltische Lehnwörter ihrer Sprache den Charakter der Wikingerzeit verleihen [1]) und schritt auf dieser

---

1) The home of the eddic poems s. XX. XXXVIII ff. Für Vǫluspá setzt Bugge eine angelsächsische Vorlage an.

Basis fort zu der Vermutung: wie die Sprache, so möchten auch die Stoffe der Lieder mit Motiven aus der lateinischen und keltischen Litteratur durchsetzt worden sein. Daß dies nicht der Fall sei, wird sich schwerlich darthun lassen. Indem nun aber Bugge als typisches Beispiel den Baldermythus wählte, hat er einen Mißgriff gethan. Nach seiner Meinung hat der Baldermythus, wie wir ihn aus den Edden kennen lernen, teilweise seine mittelbare Grundlage in christlicher und halbchristlicher Leute Vorstellungen und Erzählungen von Christus (Studien s. 34)[1]. In der Snorra Edda werde Balder als der Schöne und der Gute gefeiert, wie dies für Jesus geläufig sei; der blinde Hǫþr sei der blinde Longinus, der Jesus durchbohrt; die Umstände, unter denen es Hǫþr gelinge, mit einem Mistelzweig Balder das Leben zu nehmen, seien dieselben, unter denen es dem Judas nach der jüdischen Schrift Toledoth Jeschu gelungen sei, Jesus zu kreuzigen. Loki vollends sei seinem Ursprung nach der Lucifer des christlichen Mittelalters (The home of the eddic poems s. XLIII ff., LII ff.) Unter den Ereignissen, von denen der Mythus handle, nehme der Tod Balders eine ebenso centrale Stellung ein, wie in der Geschichte von Jesus der Erlösertod, gleich dem Erlöser fahre Balder zur Hölle, und daß alle Wesen der Natur über den Verstorbenen weinen, sei die Variante zu der Trauer der Schöpfung um den toten Heiland in der christlichen Legende. Balder wird einmal aus der Unterwelt zurückkehren; Bugge vermutet darin einen Nachklang der Verheißung, nach welcher der Erlöser in seiner Herrlichkeit wiederkehren wird.

Bugge war nicht in dem Wahn befangen, mit den einzelnen Entsprechungen aus dem Zusammenhang gerissener Motive den Baldermythus in seinem ganzen Umfang erklärt zu haben. Ausdrücklich bemerkte er, daß der Mythus nur teilweise aus der christlichen Legende herstamme, in andern Teilen glaubte er eine ältere Schicht des Mythus zu erkennen, die sich als gänzlich unberührt von christlichen Einflüssen darstelle: den Bericht Saxos. Balder ist ursprünglich nicht = Christus, nur in

1) Mit den zu Anfang des 19. Jahrhunderts geführten Debatten über die Echtheit der Eddalieder (aus Anlaß des Konflikts zwischen F. Rühs und P. E. Müller) hält Bugge keinen Zusammenhang, dagegen hat er sich mehr und mehr dem Standpunkt Gudbr. Vigfussons genähert, der übrigens im Baldermythus die Geschichte von Kain und Abel wiedererkennen wollte (Corp. poet. bor. 1, CVI. 2, 466).

den mythologischen Dichtungen der Edda ist der christliche Einfluß durchgedrungen. Die Sage, welche von der Erzählung bei Saxo vorausgesetzt wird, ist älter und durch Vorstellungen und Erzählungen von Christus noch nicht beeinflußt (Studien s. 84)[1]. Diese ältere Sage charakterisierte Bugge als eine Art Roman, der seine Motive aus der antiken, um die trojanischen Helden sich rankenden, Romandichtung bezogen habe[2]. Der Hötherus des Saxo habe seinen Ursprung in dem Romanhelden Paris, der den Achilleus tötet; Nanna sei eine Umgestaltung von Oenone — ihr Vater Cebren wurde bei Saxo zu Gevarus — und der mit ihr verschmolzenen Helena; auch die Theomachie habe im trojanischen Krieg ihr Gegenstück wie die Leichenverbrennung und die auf den Tod des Helden folgende Rache; in dem Rächer Bous (-Vali) seien jedoch mindestens zwei Personen der antiken Dichtung zusammengeschmolzen (Ajax und Neoptolemos, Studien s. 138 f.).

Auch in diesem Fall glaubte Bugge keineswegs die Frage erledigt zu haben, aus welchen Quellen Saxos Erzählung in ihrem ganzen Umfang und in allen ihren Einzelheiten entsprungen sei. Er verkannte nicht, daß neben den Uebereinstimmungen zahlreiche und wesentliche Verschiedenheiten stehen (Studien s. 154). Der Zusammenhang und die Motivierung der trojanischen Sage sei in der nordischen Erzählung vollständig verloren gegangen; zahlreiche fremdartige Bestandteile seien in Dänemark hinzugekommen — — Eine Erklärung des Baldermythus, bei der ein so erheblicher Rest bleibt, wird man als eine Erklärung nicht gelten lassen können.

Als den schwächsten Punkt dürfte Bugge selbst die von ihm gewonnene Liste der lateinischen und griechischen Quellenschriften betrachtet haben, aus denen die „dänische Sage“ schöpfte: Homer,

1) Neuerdings scheint Bugge diese Meinung aufgegeben zu haben; er sagt: The myth of Baldr appears in it chief features in several eddic poems, especially in Vǫluspá, but is most complete in Gylfaginning. In the form in which it is preserved in these old norse sources, it seems to be a reconstruction of an older myth, more epic in character, of which we seem to have a week echo, a modernised and localised imitation, corrupt in many respects, in the story of Hotherus and Balderus in Saxo Grammaticus. I shall not attempt to explain here the origin of Saxo's story or of the more epic myth of Baldr. I shall deal only with the ancient old norse traditions concerning him“ *The home of the eddic poems* s. XXXVIII.

2) Er verwies als auf seinen Vorgänger auf J. G. von Hahn, Mythologische Parallelen 1859. Sagwissenschaftliche Studien 1876.

Dares Phrygius, Statius, Hyginus, Scholien zu Lykophron: „Ich denke mir, daß schon irische Leute in mündlicher Wiedergabe Erzählungen und einzelne Züge aus dem trojanischen Krieg und von dessen Helden, die ihnen aus der Lektüre Anderer in verschiedenen lateinischen und griechischen Schriften zuflossen oder die sie teilweise selbst gelesen hatten, zu einem einzigen Sagenkomplex zusammenfügten, der, durch viele Mittelglieder hindurch umgeformt, Hauptgrundlage für Saxos Darstellung wurde. Aber dies schließt die Möglichkeit nicht aus, daß einzelne Züge lange ihre eigenen Wege gewandert sein mögen" (Studien s. 164).

Wie sich noch zeigen wird, hat die von Bugge vollzogene gründliche Durchmusterung des gesamten Quellenmaterials erheblichen Ertrag gebracht. Seine Deutung der einzelnen Figuren auf Jesus oder auf Achilleus erscheint aber genau ebenso willkürlich[1]) als die von andern gegebenen Deutungen auf die Sonne oder auf die Unschuld oder auf einen Vegetationsdämon. Die Neueren haben daher entweder an der physikalischen Bedeutung (Much) oder an der moralischen Formel (Detter) festgehalten und (wie z. B. Frazer) auf die Buggesche Sagenkritik überhaupt keine Rücksicht genommen. Selbst diejenigen Forscher, die, wie W. Golther und E. H. Meyer, auf die Gedanken Bugges eingegangen sind, messen seinen christlichen und antiken Parallelen nur accessorische Bedeutung zu. So eignet sich W. Golther den Satz Bugges an, daß infolge Einführung des christlichen Lucifer (= Loki) sich Balder als Christus, Hǫþr als blinder Longinus ergeben habe, sieht dies aber für nichts weiter an denn als eine sekundäre Umbildung eines älteren Mythus und spricht fortwährend von Balder als Lichtgott oder giebt Balder als wesensgleich mit Apollo aus (Handbuch s. 385). Schon 1889 hatte E. H. Meyer in seinem Buch *Völuspa* und dann 1891 in seiner *Germanischen Mythologie* die bedenklichsten Härten der Buggeschen Theorie dadurch abzuschleifen gesucht, daß er nicht eine dänische Sage, sondern dänische Gelehrte als Autoren der bei Saxo erhaltenen Erzählung voraussetzte: von dänischen Gelehrten — nicht von Wikingern — wurden Balder, Nanna, Hǫþr mit Zügen des Achilleus, der Oenone-Helena, des Paris ausge-

1) Ihre Unzulässigkeit hat meines Erachtens F. Jónsson, Arkiv f. nord. Fil. IX, 1 ff. dargethan. Detter, Der Baldermythus, Beitr 19, 495 beschränkte sich wieder auf die einheimischen Quellen.

stattet; auf Island wurden von Theologen auf Balder Züge von Christus, auf Hǫþr Züge des Longinus und des hl. Michael (Völuspa s. 220), auf Loki Züge des Lucifer und des Judas übertragen. Unter dieser Maskierung suchte Meyer nach einem Baldermythus, dessen Träger meteorologisch gedeutet werden konnte (s. o. s. 7 Anm. 1).

Durch die kritischen Arbeiten Olriks (Oldhistorie s. 13 ff.) ist der Versuch Bugges und Meyers, einen dänischen Bericht auf Anleihen aus der Trojasage zu basieren, ad absurdum geführt worden. Die jüngsten Beurteiler wie Golther und Mogk (vgl. auch Niedner, ZsfdA. 41, 333 f. und Bugges eigene Aeußerungen oben s. 16 Anm. 1) sind denn auch auf diesen Teil von Bugges Behauptungen nicht mehr eingegangen. So hat Müllenhoff recht behalten, wenn er sagte: „Die Meinung, daß die ältere bei Saxo zu Grunde liegende Gestalt des Mythus aus der homerischen Sage heraus gebildet sei, fällt völlig ins Bodenlose, ja in den Bereich des Lächerlichen“ (DA. 5, 60). Aber die Möglichkeit christlichen Einflusses haben nicht bloß Golther, sondern auch Mogk (Pauls Grundr. 3², 324) und Müllenhoff (DA. 5, 59) offen gelassen [1]) und vielfach ist jetzt das blinde Vertrauen in die eddische Ueberlieferung des Mythus erschüttert. Hatte man früher die bei Saxo überlieferte Variante als einen euhemeristisch umgedeuteten und umgebildeten Göttermythus angesehen, so wagte Bugge den Sachverhalt in umgekehrter Weise zu erklären: es sei nicht ein Göttermythus in die Schichten einer Königssage herabgesunken, sondern die mythologischen Dichter der Eddalieder hätten eine ursprünglich heroische Sage in die Götterkreise von Valhǫll emporgehoben (Studien s. 259 f.). Auch wo man diese Ansicht nicht teilt, hält man daran fest, daß nicht bloß bei Saxo, sondern auch in Norwegen und Island fremde Züge in den Mythus hereingekommen seien und die Dichtung nicht vor der Wikingerzeit entstanden sein könne (Mogk in Pauls Grundr. 3², 325. 327).

1) Daß an dem in Norwegen verehrten Gott „eine gewisse Verwandtschaft mit Christus“ entdeckt wäre, daß durch die Einmischung des Bösen und vielleicht auch anderer christlicher Vorstellungen eine umgebildete Gestalt allmählich zu allgemeinerer Anerkennung gelangte, „dafür ist die Möglichkeit nicht abzuleugnen und ein Verdacht und Argwohn mag hier begründet sein“; namentlich schien Müllenhoff eventuell gelten lassen zu wollen, daß auf die Rolle Lokis Lucifer gewirkt habe (DA. 5, 51. 57 f. J. Grimm, Mythol. Nachtr. 3, 82. Niedner, ZsfdA. 41, 305).

ERSTER ABSCHNITT

QUELLENUNTERSUCHUNG

Da die quellenkritischen Fragen in wichtigen Punkten noch nicht geklärt sind, ist es unumgänglich, in eine systematische Untersuchung der uns zur Verfügung stehenden Belege einzutreten. Sie sind mannigfaltig genug, um der Kombination immer neuen Spielraum zu bieten. Die Bewegungsfreiheit endet jedoch an den Schranken der philologischen Interpretation.

Unsere Quellen zerfallen in drei Klassen. Wir unterscheiden den an die alte Kunstform und den alten Ritus gebundenen Baldermythus von der in rein litterarischen Formen sich auslebenden Baldersage. Diesen dichterischen Zeugnissen stehen selbständig die unmittelbar auf den Balderkultus sich beziehenden Materialien gegenüber.

ERSTES KAPITEL

DER MYTHUS

1. Vǫluspá.

Eine weise, längst verstorbene Frau, deren Prophetenkunst Odin selbst geprüft und bewährt gefunden hatte, ruft der Dichter aus ihrem Grab. Sie verkündet in feierlichen Strophen, was sie als einstiges Erlebnis mit der Kraft der Erinnerung über die Schwelle des Bewußtseins zu heben und was sie als mit der Schärfe eines erhellten Auges erschaute Vision den Lebenden vorzuzeichnen vermag. Nachdem sie mitgeteilt hat, was an der fernsten Grenze ihrer Sehweite auf und abgetaucht ist, versinkt sie wieder in ihre unterirdische Behausung[1]).

1) F. Detter, Die Völuspa, Wien 1899 (Sitzungsber. d. Akad. d. Wissensch. Bd. CXL, 5) s. 41 ff.

Da wo sie von der retrospektiven Erinnerung sich zu den von ihr geschauten Visionen wendet, setzt sie gleich mit vier wie im Traum episodenhaft einander folgenden Bildern ein, die, wie es die Art einer malenden Dichtung ist, die kontinuierliche Bewegung vermissen lassen. Die weise Frau giebt in einem Cyklus von 4 Strophen vier Einzelbilder, deren innere Verflechtung sie uns vorenthalten oder dem Ahnungsvermögen überlassen hat. Das erste visionäre Bild zeigt 6 vom Himmel zur Menschenwelt herabreitende, die Erde besuchende Walkyrjen; das zweite Bild ist ein hoch über der Flur ragender Baum, in dessen Geäst das zarte Gewächs einer schönen Mistel das Auge fesselt. Das dritte Bild läßt uns die Mistel als verhängnisvolles Geschoß in der Hand eines Mannes erkennen, der über die göttliche Frau unsägliches Weh bringt und im vierten Bild erfahren wir aus der Bestrafung des Frevlers, daß ein Verbrechen begangen worden ist. Die Strophen lauten[1]:

31 *Sá valkyrjor vítt of komnar*
gǫrvar at ríþa til Gotþjóþar.
Skuld helt skilde en Skǫgol ǫnnor
Guþr Hildr Gǫndol ok Geirskǫgol.
nu 'ro talþar nǫnnor Herjans
gǫrvar at ríþa grund valkyrjor.

32 *Ek sá Baldre blóþgom tívor*
Oþens barne ørlǫg folgen:
stóþ of vaxenn vǫllom hære
mjór ok mjǫk fagr misteltęinn.

33 *Varþ af meiþe es mjó sýndesk*
harmflaug hætlig. Hǫþr nam skjóta;
en Frigg of grét í Fensǫlom
vǫ́ Valhallar. Vitoþ enn eþa hvat?

34 *Hapt sá liggja und hvera lunde*
lægjarns líke Loka áþekkjan;

1) Nach dem Cod. reg.; denn die Hauksbók ist hier lückenhaft und trifft erst in der korrespondierenden v. 62 mit R zusammen. Daraus folgt aber, daß die Nachlässigkeit des Schreibers von H ohne Bedeutung für den ursprünglichen Sachverhalt ist. — Ich citiere stets nach der Ausgabe von Symons (Halle 1888—1901).

þar sitr Sigyn þeyge um sínom
ver velglýjoþ. Vitoþ enn eþa hvat? [1]).

31. Weither sah ich die Walkyrjen kommen, gerüstet zum Ritt ins Heldenvolk. Skuld hielt den Schild, Skǫgol war die zweite, (es folgten) Guðr, Hildr, Gǫndol und Geirskǫgol. Nun sind gezählt die Mädchen Odins (Herjans), die Walkyrjen, gerüstet zur Erde zu reiten.

32. Für Balder, den blutigen Asen, den Sohn Odins, sah ich das Leben verwahrt: hoch über der Flur stand dünn gewachsen und sehr schön ein Mistelzweig.

33. Vom Baum her stammte der, so dünn er aussah, gefährliche Schmerzenspfeil: Hǫþr that den Schuß und Frigg weinte in Fensalir über das Unglück von Valhǫll. Versteht ihr noch weitres?

34. Gefesselt sah ich im zerklüfteten Wald die heimtückische Gestalt des Loki, dort sitzt Sigyn durchaus nicht erfreut über ihren Gatten. Versteht ihr noch weitres?

Näherer Erläuterung bedarf die 32. und 33. Strophe.

Während die älteren Gelehrten *folgen* nach der usuellen Bedeutung des Wortes mit „verborgen, verwahrt" oder ähnl. übersetzten, z. B. in der großen Kopenhagener Ausgabe *fata reposita* = *dulgte skjæbne* [2]) hat Egilsson (Lexicon poet. p. 162) die Uebersetzung: „bestimmt" (*destinata*) vorgeschlagen und die Neueren sind ihm darin gefolgt („das Schicksal bestimmt" Müllenhoff; „des Schicksals Schluß entschieden" Gering; im Vollst. Wörterb. giebt er für *fela* die Bedeutung: für jemand aufheben, bestimmen). Ich weiß nicht, wie man die Uebersetzung irgendwie rechtfertigen will, denn nie und nirgends hat *fela* weder buchstäblich noch bildlich diese Bedeutung [3]). Nun lesen wir Vǫluspa v. 27 *veit Heimdallar hljóþ of folget,* v. 28 *veitk Oþenn hvar auga falt,* v. 29 *veit Oþens auga folget.* An diesen der unsrigen absolut konformen Stellen ist nie jemand darauf verfallen, das Wort anders zu übersetzen, als der Sprachgebrauch gestattet. Nur für Balder wurde eine Ausnahme gemacht. Ich kann mich

1) Die Variante H kann hier aus dem Spiel bleiben.

2) Noch E. Jessen übersetzte 1867 (Kort nordisk gudelære p. 68): „jeg så til Balder, den blodige gud, Odins søn, skæbne skjult", und G. Vigfusson: „the fate that was hidden" (Corp. poet. bor. 2, 623).

3) Atlakv. 17, 7 steht nichts im Wege „*folgenn*" ganz wörtlich zu nehmen, doch lege ich auf diese (unechte?) Zeile kein Gewicht, da sie wohl aus anderem Zusammenhang sich hierher verirrt hat.

diesem Verfahren nicht anschließen und bleibe bei dem durch die citierten Parallelstellen gerade für unser Gedicht eindeutig festgelegten Wortsinn. Es hat aber auch außerhalb dieses Kreises der hier vorliegende Sprachgebrauch sich belegen lassen. Ich erinnere zu *orlǫg folgen* an die im Eingang der Helgakv. Hund. I gebrauchte Formel *nornir . . . snero af afli orlǫgþátto . . . austr ok vestr enda fálo* (v. 2—4). Aber die nächste auch im stilistischen sich deckende Parallele bietet Ynglingatal v. 27:

veitk Eysteins enda folginn
lokins lifs á Lofundi (dazu F. Jónssons Anm. in seiner Ausg. der Heimskringla und K. Gislason, Aarbøger 1881, 234 f.).

Danach war im Norden die Anschauung verbreitet, die im Leben waltenden und den Tod herbeiführenden Schicksalsmächte wüßten den Menschen vor dem Unvermeidlichen zu schützen, indem sie die Lebenskraft an dem einen oder andern Ort in Verwahrung gaben, verbargen[1]. Nach dem Bau der Vǫl.-Strophe ist die Vermutung unabweisbar, es werde uns in der zweiten Halbstrophe der Ort bezeichnet sein, wo zu Gunsten Balders sein Leben verwahrt worden ist: in einem hoch auf einer Eiche (?) stehenden Mistelzweig. Diese Ortsangabe hat wieder ihre Entsprechung in den vorausgehenden Strophen (27 und 29):

veit Heimdallar hljóþ of folget
und heiþvǫnom helgom baþme . . .
veit hon Oþens auga folget
í enom mæra Mímes brunne . . .
ek sá Baldre . . . orlǫg folgen
stóþ of vaxenn vǫllom hære . . . misteltein.

Die Dativkonstruktion bringt eine Beziehung zum Ausdruck, die in analoger Weise mit dem Dativ *Baldre* Vegtamskv. 1 beabsichtigt ist: die Anteilnahme der göttlichen Mächte an seinem Schicksal.

---

1) Vgl. das gemeingerman. Adjektiv anord. *feligr* (‚sikret for overfald‘ Fritzner [2] s. v.), aschwed. *felogher*, adän. *felig*, afries. *felich*, mnd. *velich*, mhd. *felig*, nhd. *fehlig* (tutus, securus); wie mhd. *velig sin lîbis unde gútis* so begegnet mnd. *velich sin lîues unde gudes*, adän. *liffs oc gods felig* (Kalkar); mnd. *velegede ene vor alle sine vyende vor sik in ene mole* Lüb. Chron. 2, 511; got. *filigri* zeigt dieselbe Ablautsstufe; ags. *fæle* ist der Form nach verschieden.

So ist also die Strophenreihe 27—32 durchsichtig und es dürfte nicht schwer sein, den Sinn des fast gleichlautend mehrmals wiederkehrenden Motivs zu fassen:

1) Die vǫlva weiß, daß *hljóþ Heimdallar*[1]) unter dem in den Aether aufragenden heiligen Baum verborgen liegt.

2) Wie *Heimdallar hljóþ* so ist *Oþens auga*[2]) verborgen worden in dem Quell des Mimir.

3) Zu Gunsten Balders ist sein Leben[3]) in dem hoch über der Flur wachsenden Mistelzweig verborgen worden.

Das eine ist der *vǫlva* ebenso gut bewußt wie das andere.

Visionär hat die weise Frau gesehen, wie dem Balder sein Schicksal, d. h. sein Leben in Sicherheit gebracht und wo es

---

1) Unter *hljóþ* versteht man herkömmlicherweise das *Gjallarhorn,* welches Heimdallr bläst, wenn die Katastrophe über die Götter hereinzubrechen droht (Vǫl. 46). Es ist nur nicht erkennbar und belegbar, wie *hljóþ* zu der Bedeutung Horn (Trinkhorn oder Blashorn) hätte gelangen können: „*hljóþ* findet sich nirgends in der Bedeutung von Horn“ (Bugge, Studien s. 579). Bugge nimmt das Wort als „Schall“ und in der That ist „Klang, Ton“ durch reichliche Belege zu stützen; vgl. die Definition: *hljóþ er allt þat er um kvikvindis eyra má heyra* SnE. II, 62, speciell bezeichnet das Wort den Klang der Sprache, die Stimme (*hljóþstafr* = vocalis, *hljóþmikill* mit starker Stimme begabt, *drepr hljóþ ór e-m* „er wird stumm“) SnE. I, 598. 638. Aarbøger 1875, 98 f. Wie das Gehör, so ist das Gesicht bei Heimdallr besonders scharf entwickelt (SnE. p. 30) — es ist also unmöglich, mit Detter, dessen Argumentation (a. a. O. s. 22) ich sonst beipflichte, anzunehmen, daß das Gehör verborgen worden sei — aber das Sprechen, die Stimme scheint ihm abhanden gekommen zu sein, daher heißt er *heimskastr allra ása* (synonym mit *enn þǫgli áss* Beitr. 18, 172 f). Den Klang seiner Stimme ersetzt das Gjallarhorn.

2) Von Odin ist sein Auge d. h. der eine Teil seiner Sehkraft in Verwahrung genommen worden, daher ist er *Bileygr* (Grimn. 47) d. i. seine Augen haben an Kraft verloren, *Hárr* (= μονέφθαλμος Beitr. 18, 203), *altero oculo orbus* Saxo p. 40. 363 *uno semper contentus ocello* Saxo p. 106 oder erscheint gar als *Gestr hinn blindi,* weil er auf einem Auge blind gewesen ist. Wie das Gjallarhorn dem Heimdallr, so haben dem Odin als Ersatz für die eigene Sehkraft die Raben Huginn und Muninn gedient (SnE. p. 39): *segja í eyru honum ǫll tiþendi þau er þeir sjá eða heyra.*

3) *ørlǫg* bedeutet makrokosmisch die im Weltganzen waltenden Urgesetze, mikrokosmisch die die Existenz des Einzelnen garantierenden Gesetze (*ørlǫg* = *aldrlag*). Abstrakt fassen sie sich uns in dem Wort „Schicksal“ zusammen, konkret verstehen wir darunter die „Lebenskraft“. Askr urd Embla sind *ørlǫglauss*, ohne Lebenskraft, da die Götter sie finden; den Menschen schenken die Nornen das mit konkreter Kraft wirkende Leben (*líf kuro alda bǫrnom* = *ørlǫg* Vǫl. 20 = *skapa mǫnnum aldr* SnE. p. 21 f.; vgl. ferner aus dem allgemeinen Sprachgebrauch Belege wie *spákona sú, er sagði fyrir ørlog manna ok líf* Flat. 2, 28, *þat er líkast at liþin sé mín ørlǫg* Flat. 1, 305). Selbstverständlich kann das Wort ebenso gut wie „Leben“ auch „Tod“ bedeuten (z. B. *urþu þau ørlǫg Hákonar jarls* „so trat der Tod Hákons ein“ Nj. 101).

verborgen worden ist[1]. Auf Grund des in den Strophen 32 und 33 waltenden inneren Zusammenhangs ist es mehr als wahrscheinlich, daß diese aus Fürsorge für Balder vollzogene Handlung nach dem in Vǫl. nur bruchstückweise benützten Mythus von Frigg ausgegangen ist. In die Klage der Frigg um den trotz aller Fürsorge getöteten Sohn mündet das Strophenpaar aus. Jedenfalls ist bei Snorri der Gedankengang so gefaßt: zu Gunsten Balders (*at beiđa griđa Baldri fyrir allz konar háska*) hat Frigg dafür gesorgt, daß ihm nichts das Leben zu rauben vermag (*eigi mun vápn eđa viđir granda Baldri* SnE. p. 57), weil das Leben nicht mehr in ihm ist.

Lebhaft umstritten[2] ist aber auch v. 33. Sie lautet nach R:

Varþ af meiþe es mjó sýndesk
harmflaug hætlig. Hǫþr nam skjóta.
Baldrs bróþer vas of borenn snimma,
sa nam Oþens sunr einnætr vega.
þó æva hendr né hǫfoþ kembþe,
áþr á bál of bar Baldrs andskota.
en Frigg of grét í Fensǫlom
vǫ́ Valhallar. Vitoþ enn eþa hvat?

Die Trauer der Frigg kommt in dieser Erzählung nicht bloß zu spät, sondern gewinnt den in der nordischen Göttergeschichte beispiellosen Charakter der Weinseligkeit. Ferner stehen die Zeilen 3—6 auch in der Vegtamskviþa (v. 11) und sind dort ebenso unentbehrlich als hier störend. Also liegt zweifellos eine Interpolation vor, die ohne den geringsten Schaden zu thun, aus Vǫl. ausgeschieden werden kann. So haben sich, wenn ich von den älteren Erklärern absehe, Vigfusson (Corp. poet. bor. 1, 181), Müllenhoff (DA. 5, 112) und F. Jónsson (Lit. hist. 1, 136) entschieden. Andere haben den Sachverhalt anders formuliert (z. B. Jessen, ZsfdPh. 3, 76. Edzardi, Germ. 24, 57. 27, 330. Bugge, Studien s. 222), als bestände irgend eine Möglichkeit, die Uebertragung der Strophe aus Vǫl. wahrscheinlich zu machen[3].

1) Genau so hat auch der Dichter die Stelle verstanden, dem Snorri folgte; es ist immer fatal, mit ihm sich in Widerspruch zu setzen.

2) Niedner, ZsfdA. 41, 36. 308.

3) Die Annahme Sv. Grundtvigs, daß beide Gedichte die Verse aus derselben ältern Quelle entnommen hätten, hat neuerdings Beifall gefunden (bei Detter a. a. O. s. 45 und bei Niedner, ZsfdA. 41, 36 ff.); ich halte sie aus dem von Mogk (Beitr. 7, 293) entwickelten Grund für viel zu umständlich.

Glücklicherweise können wir feststellen, daß die Vǫl. erst im 13. Jahrhundert diese Erweiterung erfahren hat. Snorri nämlich hat unsere Vegtamskviþa nicht gekannt, wohl aber Vǫluspá als seine Hauptquelle verwertet. Da wo er im engsten Anschluß an Vǫl. (und Húsdrápa) die Balderepisode erzählt, hat er jene Strophe vom Rächer Balders n i c h t berücksichtigt. Das wäre nach Snorris sonstigem Verfahren unbegreiflich; beweist also an sich schon für die Thatsächlichkeit der Interpolation an unserer Stelle.

Hatte Müllenhoff (DA. 5, 53. 10) aus der Rolle, welche die Mistel in diesen Strophen spielt, den Schluß gezogen, daß der Mythus wahrscheinlich n o r w e g i s c h sei (weil die Mistel auf Island gar nicht vorkommt), so hat gerade umgekehrt Detter (a. a. O. s. 15) geschlossen, daß aus der ungeschickten Art, w i e die Mistel erwähnt werde, sich ergebe, daß eher Island wie Norwegen als Heimat in Frage komme. *Varþ af meiþe es m̄* (cod. R) *sýndesk harmflaug hætlig* sollte heißen, daß die Mistel auf einem schmächtig aussehenden Baum gewachsen sei. Das weise auf eine Gegend mit spärlicher, verkümmerter Vegetation wie die isländische. Niedner wiederholt (ZsfdA. 41, 308), worauf des öfteren als ein Mißverhältnis aufmerksam gemacht worden war, daß die schmächtige Mistel als ein Baum (*meiþr*) [1]) bezeichnet werde und leitet daraus die Befugnis zu den seltsamsten Kombinationen ab. Alle Schwierigkeiten zerstreuen sich und wir erhalten einen unantastbaren Sinn, wenn wir den Relativsatz nach dichterischer Weise auf das nachfolgende Nomen beziehen: von dem Baum wurde der Kummerpfeil heruntergeholt, der schmal aussah (nämlich der Mistelzweig), aber höchst gefährlich war. Detter (Beitr. 19, 505 f.) verwies mit Recht auf die *balista* des Odin *quae primum e x i l i s v i s a mox cornu tensiore prominuit* (Saxo p. 52) und auf den Speer des Odin (*at þat mundi sýnaz reyrsproti* Fas. 3, 31). Genau wie hier handelt sichs dort um einen Gegenstand, der unscheinbar aussah, aber trotzdem verhängnisvoll wurde. Es ist also *es mjó sýndesk* zu lesen und dieser Satz bezieht sich auf die W a f f e in der Hand des Hǫþr (*mæke*

---

1) *meiþr* hat nur die Bedeutung Baum, Baumstamm und kann nicht mit Zweig übersetzt werden (wie bei Gering). Auch kann ich es nicht gutheißen, v. 32 *mær* statt des überlieferten *mjór* zu lesen und v. 33 *m̄* in *mær* aufzulösen; was m̄ bedeutet, ist nur nach dem Zusammenhang zu erkennen (Wimmer und Jónsson, Håndskriftet No. 2365 p. XLVII ff.) und durch ihn wird *mær* ausgeschlossen, dem hs. *m'* entspräche.

mjóvan málfán Skirnesm. 23. 25) nicht auf den Baum, von dem sie herstammte.

Diese Waffe hat Balder den Tod gebracht. Er mußte Valhǫll verlassen und die Unterwelt aufsuchen. Hǫþr, der den verhängnisvollen Schuß gethan hat, folgte ihm nach. Aber Balder und Hǫþr werden dereinst, wenn der Weltbrand vorüber ist, nach Valhǫll zurückkehren:

62. *Mono ósáner akrar vaxa,*
bǫls mon alz batna, mon Baldr koma:
bua Hǫþr ok Baldr Hropts sigtopter
vé valtivar[1]. *Vitoþ enn eþa hvat?*

Unbesät werden die Aecker Frucht tragen, alles Böse wird gut werden, Balder wird kommen: Hropts Siegesburg, den Tempel, bewohnen Hǫþr und Balder, die Kriegsheroen. Versteht ihr noch weitres?

2. Vegtamskviþa (Baldrs Draumar).

Dieses Gedicht hatte weder in die alte Sammlung des Cod. reg. Aufnahme gefunden, noch ist es von Snorri für die Edda verwertet worden. Wir kennen es nur aus einer Handschrift des 14. Jahrhunderts (AM. 748), in der es zwischen Hárbarþsljóþ und Skirnesmǫ́l steht. Auffällige Anklänge an Þrymskviþa gestatten wohl kaum, es demselben Verfasser zuzuschreiben. Der Inhalt erregt die stärksten Bedenken (E. Jessen, ZsfdPh. 3, 75 f.).

Balder ist von schweren Träumen gequält. Asen und Asynjen erforschen vergeblich ihre Ursache. Da entschließt sich Odin zur Unterwelt hinabzureiten, eine verstorbene Vǫlva aus ihrem Grab aufzuwecken und von ihr Auskunft zu holen. Die Vǫlva spricht:

7. *Hér stendr Baldre of bruggenn mjǫþr,*
skírar veigar, liggr skjǫld yfer;
. . . .
en ǫ́smeger í ofvæne.
Nauþog sagþak: nu monk þegja.

---

1) *uel ualtiuar* R *uelltifar* H; Rask schlug vor *vé valtíva* (Hoffory und Symons stimmten zu); die Aenderung des Schreibers erscheint jedoch gänzlich unmotiviert, weshalb Niedner (ZsfdA. 41, 42. 307) mit Recht zur handschriftlichen Lesart zurückgekehrt ist.

Oþinn kvaþ:

8. *þegiat, vǫlva! þik vilk fregna,*
unz alkunna, vilk enn vita:
hverr man Baldre at bana verþa
ok Oþens sun aldre ræna?

Vǫlva kvaþ:

9. *Hǫþr berr hǫ́van hróþrbarm þinig*
hann mon Baldre at bana verþa
ok Oþens sun aldre ræna.
Nauþog sagþak: nu monk þegja.

Oþinn kvaþ:

10. *þegiat, vǫlva! þik vilk fregna,*
unz alkunna, vilk enn vita:
hverr mon heiptar Heþe hefnt of vinna
eþa Baldrs bana á bál vega?

Vǫlva kvaþ:

11. *Rindr berr [Vala] í vestrsǫlom*
sá mon Oþens sun einnætr vega,
hǫnd of þværat né hǫfoþ kember,
áþr á bál of berr Baldrs andskota.
Nauþog sagþak: nu monk þeyja.

7. „Für Balder steht hier gebraut der Met, heller Trank, ein Schild lie drüber . . . in Verzweiflung [sind] die Asensöhne. Nur gezwungen hab ichs gesagt, jetzt werde ich schweigen.“

8. „Schweige nicht, Seherin! Ich will dich fragen, bis ich alles erfahre, ich will noch wissen, wer wird dem Balder zum Mörder werden und dem Odinssohn das Leben rauben?“

9. „Hǫþr wird hierher[1]) den herrlichen Ruhmeshelden befördern, Balder zum Mörder werden und dem Odinssohn das Leben rauben.“

10. „Wer wird an Hǫþr die Rache vollstrecken für seine Unthat und den Mörder Balders tot auf den Scheiterhaufen bringen?“

11. „Rindr wird [den Vali] gebären in den westlichen Wohnungen; dieser Odinssohn wird, eine Nacht alt, kämpfen, die Hand nicht waschen, sein Haar nicht kämmen, bis er den Feind Balders auf den Scheiterhaufen bringt.“

---

1) *þinig* bedeutet „hierher“ (d. h. in die Unterwelt), es ist daher unbegreiflich, wie man in *hróþrbarm* ein heiti für den Mistelzweig hat finden können, ganz abgesehen davon, daß er nun einmal kein Baum ist (Niedner, ZsfdA. 41, 308 f.).

Gegen allen Brauch bleibt diese Orakelkundgebung ohne Folgen: Hǫþr schreitet zur That, die die wissenden Asen und Asynjen so leicht hätten verhindern können.

Man wird daher gut thun, von den Angaben dieses Liedes nur so weit Gebrauch zu machen, als sie anderweitig bestätigt werden [1]).

3. Vǫluspá en skamma.

Der mythologischen Gelehrsamkeit des 12. Jahrhunderts scheint dieser Katalog seinen Ursprung zu verdanken, der die Strophe enthält:

1. *Vǫ́ro ellifo æser talþer:*
Baldr es hné viþ banaþúfo,
þess lézk Vale verþr at hefna,
es síns bróþor sló handbana.
Vas Baldrs faþer Bors arfþege.

Es waren elf Asen an Zahl, als Balder auf den Todeshügel sank; ihn zu rächen ließ Vali sich angelegen sein, bis er seines Bruders Mörder erschlug. Balders Vater war Burs Erbe (d. i. Odin) [2]).

4. Skirnesmǫ́l.

Skirnir kvaþ:

21. *Baug ek þer gef þanns brendr vas*
meþ ungom Oþens syne;
atta 'ro jafnhǫfger es af drjúpa
ena niondo hverjo nǫ́tt.

Gerþr kvaþ:

22. *Baug þikkak þót brendr sé*
meþ ungom Oþens syne,
esa mér golz vant í gǫrþom Gymes
at deila fé fǫþor.

„Den Ring schenke ich dir, der in dem Feuer gelegen hat, in dem der junge Odinssohn verbrannt worden ist; acht gleichschwere (Ringe) tropfen von ihm jede neunte Nacht ab“.

---

1) Viel zu weit geht Niedner, ZsfdA. 41, 33 ff. 309 ff.
2) Zu *Baldr es hné* vgl. in einer Strophe des Refr: *Baldr hniginn* (SnE. p. 75).

„Den Ring nehme ich nicht, wenn er auch in dem Feuer gelegen hat, in dem der junge Odinssohn verbrannt ward; nicht fehlts mir an Gold im Hause des Gymir, um den Reichtum meines Vaters zu verteilen.“

5. Vafþrúþnesmǫ́l[1]).

Oþinn kvaþ:

54. *Fjǫlþ ek fór, fjǫlþ freistaþak,*
fjǫlþ ek of reynda regen:
hvat mælte Oþenn, áþr á bál stige
sjálfr í eyra syne?

Vafþrúþnir kvaþ:

55. *Ey manne þat veit, hvat þu í árdaga*
sagþer í eyra syne.

„Viel fuhr ich umher, viel versucht ich, viel hab ich Götter geprüft: Was sagte Odin dem Sohn, ehe er auf den Scheiterhaufen stieg, selber ins Ohr?“ „Niemand weiß es, was du in der Vorzeit deinem Sohn ins Ohr gesagt hast.“

6. Grimnesmǫ́l.

12. *Breiþablik ero, en þar Baldr hefr*
sér of gǫrva sale:
á því lande es ek liggja veit
fæsta feiknstafe.

Breiđablik (d. i. Breitglanz) heißt es, hier hat Balder die ihm bereitete Wohnung, in dem Lande, wo ich am wenigsten Unrecht finde.

7. Lokasenna.

Frigg kvaþ:

27. *Veiztu, ef inne ættak Aeges hǫllom í*
Baldre glíkan bur:
út ne kvæmer frá ása sunom
ok være at þér vreiþom veget.

Loki kvaþ:

28. *Enn vill þu, Frigg, at ek fleire telja*
mína meinstafe:

---

1) Hervarar saga (ed. Bugge p. 262 f.): *Konungr svarar:*
hvat mælte Oþinn í eyra Baldri
áđr hann var á bál um borinn?
orþ þau er mæltir einn þu veizt
ill vættr ok ǫrm!

ek því réþ, es þu ríþa sérat
síþan Baldr at sǫlom.

„Weißt du, wenn ich hier in Aegirs Hallen einen Sohn hätte wie Balder, heraus kämest du nicht von den Asensöhnen und du würdest im Zorn bekämpft."
„Immer noch willst du, Frigg, daß ich mehr erzähle von meinen verräterischen Thaten: ich bin daran Schuld gewesen, daß du Balder nicht mehr zur Burg reiten siehst"[1]).

8. Eireksmǫ́l.

In diesem bald nach 950 gedichteten norwegischen Lied stellt der in Valhǫll erwachende Odin die Frage:

hvat þrymr þar, Brage, sem þúsund bifesk
eþa mengi til miket?

und Bragi antwortet:

braka ǫll bekkþile sem mune Baldr koma
aptr í Oþens sale[2]).

Als der auf dem Boden Northumberlands gefallene König Eirekr Blódøx mit seinem Gespenstergefolge Valhǫll sich näherte, dröhnte es in der Burg Odins, „wie wenn Balder wiederkäme (nach Valhǫll)"; vgl. *mon Baldr koma* Vǫl. 62. *koma Baldr ok Hǫþr frá Heljar* SnE. p. 66. Wir treffen hier eine auch anderwärts bezeugte Ueberlieferung, wonach das hohe Heldentum Balders in dem brausenden Gefolge zum Ausdruck kam, das ihm als seinem Herren das Geleit gab. Móþguþr, die an der über den Unterweltstrom führenden Brücke sitzt, meldet dem Hermóþr: *fyrra dag reid Baldr hér med fimm hundrud manna, en eigi glymr minnr undir þér einum* (SnE. II, 289 = *enn fyrra dag ridu um brúna fimm fylki daudra manna, en eigi dynr brúin minnr undir einum þér ok eigr hefir þu lit daudra manna* SnE. p. 59) „gestern ritt Balder mit 500 Begleitern hier vorbei, aber nicht weniger dröhnt die Brücke, da du sie allein passierst".

9. Húsdrápa des Ulfr Uggason.

„Ulfr, des Uggi Sohn, hat den Mythus von Balder in seinem Gedicht Húsdrápa ausführlich behandelt", meldet Snorri (*Ulfr*

1) Niedner, ZsfdA. 41, 305 f.
2) Möbius, Edda s. 231. Carm. Norrœna p. 15. Corp. poet. bor. 1, 259. Bugge, Studien s. 282.

Uggason hefir kvedit eptir sǫgu Baldrs langt skeid í Húsdrápu SnE. p. 82) und genaueres erfahren wir aus der Laxdœlasaga (ed. Kålund, Halle 1896, Altnord. Sagabibliothek IV).

Der im westlichen Island (Dalarsysla) angesiedelte Hǫskuldr reiste eines Tages nach Norwegen und kaufte eine Sklavin Namens Melkorka. Sie war eine Kriegsgefangene und die Tochter eines irischen Königs, des geschichtlichen Myrkjartan, nach dem der Held der Saga benannt worden ist. Melkorka schenkte dem Hǫskuldr einen Sohn Olafr, mit dem Beinamen „der Pfau"; von ihm handelt die Laxdœlasaga c. 13—51. Seine Lebenszeit erstreckte sich von ca. 938—1006 (F. Jónsson, Egilssaga p. XLVIII). Die Irin erzieht den Knaben, unterrichtet ihn in der irischen Sprache und schickt ihn nach Irland zu seinem Großvater auf Besuch[1]). Olafr scheint Vorliebe für irische Kunstfertigkeit gewonnen zu haben, denn trotz aller Errungenschaften[2]) wird man nicht von isländischer Heimatkunst reden dürfen, wenn wir von dem Prachtbau hören, den Olafr auf Hjarþarholt hat aufführen lassen. Er hatte Kunsthandwerker in seinen Diensten (Laxdœlas. c. 24, 5), und von ihnen ließ er das große Gildehaus bauen, in dem seiner Tochter Hochzeit gefeiert werden sollte. Nach der Sitte wurden bei festlichem Anlaß die Wände des Saales mit Teppichen behängt[3]); hier aber waren (wie sonst auf einem Schilde, Egilssaga c. 82) an den getäfelten Wänden und Dachbrettern bunt bemalte Schnitzereien zu sehen, so daß die Halle weit schöner erschien, als wenn sie mit Teppichen behängt gewesen wäre (Laxdœlas. c. 29, 15). Die Gegenstände der Bilder waren mythologischer Art: der Kampf des Heimdallr mit Loki, der Fischzug des Þórr (Miþgarþsormr), die Leichenfeier Balders u. a.

Olafr der Pfau hatte zur Hochzeit einen namhaften Dichter, Ulfr des Uggi Sohn, geladen[4]). Der dichtete auf jene mythologischen Bilder des Hauses ein festliches Lied, das Húsdrápa

1) Bugge, Studien s. 238 f. E. Mogk, Kelten und Nordgermanen im 9. und 10. Jahrhundert s. 19.
2) Pauls Grundr. 3², 477 f.
3) Vǫlsungasaga c. 25.
4) Ueber diesen Mann handelt F. Jónsson Literaturs historie I, 513 ff. Die erhaltenen Fragmente sind gesammelt von G. Brynjulfsson, Nord og Syd 1858, 154 ff. E. Mogk, Beitr. 7, 319 ff. Th. Wisén, Carmina Norrœna p. 29—30. Corp. poet. bor. 2, 23 f.

genannt und von Olafr freigebig gelohnt wurde. Dies scheint um das Jahr 975 geschehen zu sein (Kålund p. LV).

Noch einmal treffen wir den Dichter und zwar im Jahr 998 (Mogk, Beitr. 7, 319 f.). Damals predigte Þangbrandr auf Island. Er und sein Genosse Guþleifr töteten den Skalden Vetrliþi, weil er ein Spottgedicht auf die christliche Religion verfaßt hatte. Empört darüber, schickte Þórvaldr (hinn hveili) einen Boten an Ulfr mit der Aufforderung, den Þangbrandr, „der allzusehr die Götter schmäht", zu töten. Ulfr wies jedoch den Antrag zurück mit der Begründung, er wolle nicht Þórvalds *ginningarfífl* sein, d. h. er lasse sich nicht auf den Leim locken. Bald danach wurde Þórvaldr von Þangbrandr und Guþleifr ermordet (Njala 1, 575 f. 2, 499 ff. Maurer, Bekehrung 1, 395 ff.)

Ulfr scheint danach bei seiner Nachbarschaft in dem Ruf eines zuverlässigen Anhängers des alten Glaubens gestanden zu haben [1]). Noch besitzen wir von ihm den feierlichen Spruch: *en mér líþa of hvápta hróþrmǫ́l* „aus meinem Munde strömen Preislieder der Götter" (SnE. p. 75). Er war nur nicht danach geartet, sein Leben im Interesse eines andern der Schneide des Schwertes anzuvertrauen oder sich der Gefahr auszusetzen, daß seine Zunge eine Schlinge werde für seinen Kopf. In der dem Þórvaldr übersandten Antwort gebraucht er die Wendung: *rǫng ero mǫ́l á gangi*, und sie ist vielleicht mit Brynjulfsson (Nord og Syd 1858, s. 169) so zu deuten, daß damit die neue Lehre als Irrlehre abgethan wird (Mogk a. a. O. s. 333 f. Hauksbók ed. Jónsson p. 135).

Die Húsdrápa des Ulfr reiht sich als letztes Glied an die altertümliche Gattung der Preislieder, welche bildliche Darstellungen aus der Göttergeschichte zum Thema hatten. Ragnarr hatte Bragi dem Alten einen Schild geschenkt und Bragi in einer Drápa die Helden gefeiert, deren Geschick auf dem Schild dargestellt war (z. B. Þórs Kampf mit dem Miþgarþsormr). Ein genaues Seitenstück ist die Haustlǫng des Þjóþolfr aus Hvín, die mit dem Abenteuer einsetzt, das Odin, Loki und Hønir bei dem Riesen Þjazi hatten:

1) Gislason läßt ihn, wenn auch nicht öffentlich, den neuen Glauben anerkennen (Njala 2, 502), was ich mit der Situation nicht in Einklang zu bringen vermag.

þats of fátt á fjalla
Finns ilja brú minni:

„das ist gemalt auf meinem Schild".

Derselben Art und im alten reinen Stil gehalten ist die Húsdrápa des Ulfr. Leider sind uns aber nur Trümmer davon erhalten geblieben: eine ganze und elf halbe Strophen, die wir sämtlich Snorri verdanken; sie stehen in den Skaldskaparmál. Den Refrain der Drápa verstehe ich mit G. Brynjulfsson (a. a. O. s. 158) und F. Jónsson (Lit. hist. 1, 514) als *[svá] hlaut [hǫll Olafs at prýđask] innan [fornum] minnum:* „so wurde Olafs Halle innen geschmückt mit alten Sagen".

Auf Balder beziehen sich folgende Fragmente [1]):

1. *Fullǫflug lét fjalla*
framm hafsleipni þramma
Hildr, en Hropts of gildar
hjalmelda mar feldu. SnE. p. 117.

In voller Kraft ließ die Bergfrau den Meerhengst (Schiff) vorwärts brausen, aber die Schwertwölfe (*sverđ* = *hjalms eldr* SnE. p. 117) des Hroptr schlugen ihr Reittier [2]) nieder.

2. *Ríþr á borg til borgar*
boþfróþr sonar Oþins
Freyr ok folkum stýrir
fyrstr enum golli byrsta. SnE. p. 83.

Der kampferfahrene Freyr reitet auf dem goldborstigen Eber als Erster zum Scheiterhaufen des Odinssohnes und leitet die Scharen (Bugge, Studien s. 238).

3. *Kostigr ríþr at kesti*
kynfróþs [3]) *þeims goþ hlóþo*
Hrafnfreistaþar hesti
Heimdallr at mǫg fallinn. SnE. p. 77.

Der treffliche Heimdallr reitet auf seinem Roß zu dem Scheiterhaufen, den die Götter für den Sohn des hochweisen Odin errichtet haben.

4. *Ríþr at vilgi víþu* [4])
víþfrægr (en mér líþa)

1) Zu ihrer Erklärung vgl. Bugge, Studien s. 232 f. 238.
2) *marr* = Wolf wie Hyndlolj. v. 5.
3) Bugge (Studien s. 238) liest mit cod. U *kyngóþr*.
4) *bliþu* RWT.

Hroptatýr (of hrapta
hróþrmǫl) sonar báli.
þar hykk sigrunni svinnum
sylgs Valkyrjur fylgja
heilags tafns ok hrafna.
Hlaut innan svá minnum. SnE. p. 75. 76.

Der weitberühmte Odin reitet zu des Sohnes mächtig großem Scheiterhaufen [1]; da begleiten, meine ich, Walkyrjen und Raben den Helden, der den Verzehrer des heiligen Opfers kennt [2].

Nach diesen Bruchstücken wurde für den getöteten Balder, den Sohn des Odin, im Schiff ein mächtiger Scheiterhaufen aufgeschichtet, die Leiche unter Zuziehung einer Bergriesin auf dem in Flammen gesetzten Schiff ins Meer verstoßen und im Beisein der großen Götter unter Führung des Freyr die Totenfeier abgehalten.

Nicht ohne weiteres ist in den Einzelnheiten die 4. Strophe verständlich. *sigrunni svinnum* ist eine stehende Formel für den „klugen Krieger“ und ist außer an unserer Stelle in der Vellekla (Heimskringla ed. F. Jónsson 1, 299. K. Gislason, Efterladte Skrifter 1, 155 f. 121) und in der Olafs Saga hins helga (Heimskringla 2, 460) belegt; dort ist der „kluge Krieger“ Hákon jarl, hier bedeuten *sigrunnar svinnir* nichts weiter als „tapfere Männer“. Auf Grund dieser Belege will es mir gewagt erscheinen, mit Mogk und Bugge *sigrunni svinnum* der Húsdrápa als *sigr-Unni svinnum* aufzufassen und einen sonst nicht bekannten Odinsnamen hier zu suchen; *sigrunnr* darf schwerlich von einer Kenning wie *vígrunnr* („Krieger“, Gislason, Efterl. Skr. 1, 212) und ähnlichen getrennt werden.

Egilsson (Lex. poet. s. v. *sylgr*) konstruierte folgendermaßen: *sigrunnr hrafna, svinnr heilags tafns ok sylgs* = victoriosus emissor corvorum (Odin), particeps sacrae dapis et potus (i. e. cruoris sacrificalis); Mogk nahm *valkyrjur sylgs heilags tafns* zusammen („die Walkyrjen des Tranks des heiligen Schmauses“ d. h. die Walkyrjen, welche bei den heiligen Schmäusen der Einherjar die Getränke reichen) und ließ *ok hrafna* nachklappen;

1) *breiða borg* Sigurþarkv. en sk. v. 65. Parallelen bei Rob. Smith, Religion der Semiten s. 284.

2) Brynjulfsson übersetzte: „der skuer jeg i følge med den vise seirgud, der ene tilfulde forstaar sig paa hellig offerdrik, saavel valkyrjer som ravne.“

Bugge erklärte, es könne Zweifel darüber bestehen, worauf die Worte *sylgs heilags tafns* bezogen werden sollen, und übersetzte: „Raben begleiten den Siegesgott, der den Trank kennt des heiligen Opfers". Ich glaube, man wird Egilsson, Brynjulfsson und Bugge darin folgen müssen, daß die Worte *sylgs heilags tafns* von *svinnum* abhängig sind; *sylgr* ist eine Nebenform von *svelgr* (vgl. den Flußnamen *Sylgr* Grimnesm. v. 27 oder ein Compositum wie *blóþsylgr* neben *hræsvelgr* u. ähnl.), liegt in *sylggrimnir* (gigas vorans) vor und dürfte zwanglos entweder auf den zerstörenden und verzehrenden Feuerbrand des Scheiterhaufens oder auf die Balder verschlingenden Mächte der Unterwelt zu beziehen sein (*ǫlgyldir svalg hræ Aleifs* „das Feuer verschluckte die Leiche des Olaf" Ynglingatal v. 33 oder aber *Eljuđnir vann s o l g i n n Baldr* Málsháttakvæđi 9, 5). Ich entscheide mich für die letztere Möglichkeit, weil Odin mit dem Feuerbrand nichts zu schaffen hat und weil die Stelle des Málsháttakvæđi so auffallend an die der Húsdrápa erinnert. Odin weiß, wem die Leiche Balders zum Opfer gefallen ist, und wenn wir der Worte Lokis in der Lokasenna gedenken, kann auch uns nicht unbekannt bleiben, wer der *sylgr heilags tafns* gewesen ist. Bemerkenswert, aber wenig beachtet ist es, daß Ulfr den Tod Balders als einen O p f e r t o d angesehen wissen wollte (mit *heilag tafn* wäre etwa *sacra corporis firmitas* bei Saxo Grammaticus p. 113 zu vergleichen).

Die Húsdrápa des Ulfr ist zunächst nichts anderes als der Text zu den im Haus des Olafr pá angebrachten Bildern [1]). Die besonderen Ausdrucksformen der darstellenden Kunst bedingten gewisse malerische Zuthaten, die für den Mythus unwesentlich, aber dem Skalden willkommen waren. Dies gilt von den die Götter kennzeichnenden Attributen (Freyr auf dem goldborstigen Eber, Odin mit Raben und Walkyrjen) nicht weniger als von dem Nebeneinander der in Wirklichkeit aufeinander folgenden Handlungen, die der abschildernde Dichter folgerichtig im gleichförmig wiederkehrenden Tempus ein und derselben Gegenwart berichtet (*ríþr, stýrir*). Anders ist Snorri Sturluson verfahren, als er die Schildereien des Ulfr in fortlaufende Erzählung umsetzte.

---

1) V. Rydberg, Undersökningar i germanisk Mythologi II, 285 ff. F. Niedner, ZsfdA. 41, 313 ff. — Für die Technik der Bilderchronik erinnere ich an den Runenstein des 10. jh., der die Scenen aus der Sigurdsage trägt (H. Hildebrand, Från äldre Tider s. 5).

Durch ihn erfahren wir, daß die Húsdrápa kaum mehr vom Baldermythus bot als ein festliches Gemälde der Leichenfeier und des Leichenbrandes[1]). In auffälliger Weise unterbricht Snorri den Faden der Erzählung, um gerade dieses Gemälde einschalten zu können.

Schon ist Hermóþr zu Pferd gestiegen und nach der Unterwelt abgeritten, um den verstorbenen Balder wieder nach Valhǫll zu bringen. Nun erst versammeln sich die Götter zu Balders Leichenfeier. Kaum ist der Bericht hierüber geschlossen, fährt Snorri fort, den Ritt des Hermóþr zu verfolgen und verrät durch dieses ungeschickte Verfahren, daß er die Leichenfeier anderswoher entlehnt und zu wirkungsvoll gefunden hat, um sie übergehen zu dürfen. Diese Einschaltung Snorris setzt uns aber in den Stand, unsere Kenntnis der Húsdrápa beträchtlich zu vervollständigen. Er teilt auf Grund dieses alten Gedichtes[2]) das Folgende mit:

	RW	U
	En æsirnir tóku lík Baldrs ok	*Baldr var lagdr í skipit Hring-*
	fluttu til sævar. Hringhorni	*horna ok ætlodu gudin fram at*
	hét skip Baldrs[3]), *hann vildu*	*setja með bálgerđ.*
	godin framm setja ok gera þar	
5	*á bálfǫr Baldrs, en skipit gekk*	
	hvergi framm. þá var sent í	*ok tókz þat eigi fyrri, en Hyr-*
	Jǫtunheima eptir gýgi þeiri er	*roken kom til; hon reiþ vargi*
	Hyrrokin hét; en er hon kom	*ok vargar voro at taumum.*
	ok reiþ vargi ok hafđi hǫggormar	
10	*at taumum, þá hljóp hon af*	
	hestinum, en Oþinn kallađi til	
	berserki IIII at gæta hestsins	*ok nu fengo eigi berserkir haldit*
	ok fengu þeir eigi haldit, nema	*taumonum.*
	þeir feldi hann. þa gekk Hyrro-	
15	*kin á framstafn nǫkkvans ok*	*hon dró framm skipit ok at*
	hratt framm í fyrsta viđbragdi	*fyrsta viđbrogþi hraut skipit ór*
	svá at eldr hraut ór hlunnunum	*hlunnonum.*

1) Müllenhoff DA. 5, 176. Weisen etwa die Attribute der Götter, die zu Wagen oder zu Pferd erscheinen, auf Veranstaltung von Leichenspielen (Beowulf 3137 ff.)?

2) An ein verlorenes Lied dachte Vigfusson, Corp. poet. bor. I, LXXIV.

3) + *hann var allra skipa mestr* (Beitr. 6, 511).

ok lǫnd ǫll skulfu. þa varð þórr reiðr ok greip hamarinn ok 20 *myndi þá brjóta hǫfuð hennar, áðr goðin ǫll báðu henni friðar.*	*þar vildi þórr ljósta hana, en guðin banna þat.*
þá var borit út á skipit lík Baldrs ok er þat sá kona hans Nanna Nepsdóttir þá 25 *sprakk hon af harmi ok dó; var hon borin á bálit ok slegit í eldi.*	*Lík Baldrs var borit á bálit. Nanna Nefs dóttir sprack er hon frá.*
þá stóþ þórr at ok vígði bálit með mjǫllni; en fyrir fótum honum rann dvergr 30 *nǫkkurr, sá er Litr nefndr; en þórr spyrndi fœti sínum á hann ok hratt honum í eldinn ok brann hann.*	*þórr vígði bálit með mjǫllni ok hann spyrndi dvergnum Lit á bálit.*
En þessa brennu sótti margs 35 *konar þjóð, fyrst at segja frá Oðni, at með honum fór Frigg ok valkyrjur ok hrafnar hans,*	*þar voro þá ǫll guðin.*
en Freyr ók í kerru með gelti þeim er Gullinbursti heitir 40 *eða Sliðrugtanni; en Heimdallr reiþ hesti þeim er Gulltoppr heitir; en Freyja [ók] kǫttum sínum; þar kømr ok mikit folk hrímþursa ok bergrisa.*	*Freyr sat í kerro ok var þar beittr fyrir gǫltrinn Gullinbusti eða Sligrutanni; Heimdallr reið Gulltopp, en Freyja ók kǫttum sínum; þar voru ok hrimþussar.*
Oðinn 45 *lagði á bálit gullhring þann er Draupnir heitir*[1]*; hestr Baldrs var leiddr á bálit með ǫllu reiði.*	*Oðinn lagði á bálit Draupni ok hest Baldrs með ǫllum reiða.* = Skirnesm. v. 21.

Die Nachlässigkeit des Schreibers von U enthüllt sich bei der mangelhaften Wiedergabe der Húsdrápa gerade in den Partien, wo wir ihn noch kontrollieren können. Es ist daher geraten, sich an den Text von RW zu halten, der nur in einzelnen Lesarten aus U zu verbessern ist. Wir erhielten dann etwa folgende deutsche Fassung:

---

1) + *honum fylgði síðan sú nattura at hina niundu hverja nótt drupu af honum VIII gullringar jafnhǫfgir* (Beitr. 6, 512 f. Aarbøger 1898, 347).

Die Asen nahmen die Leiche Balders und brachten sie ans Meer. Hringhorni hieß das Schiff Balders. Die Götter versuchten, es aufs Wasser zu bringen und an Bord den Scheiterhaufen für Balder zu rüsten, aber das Schiff wollte nicht vorwärts. Da wurde nach der Riesenwelt geschickt zu einer Riesin Namens Hyrrokin. Als sie angelangt war — auf einem Wolf reitend, mit Giftschlangen als Zügel — sprang sie von dem Tier, und Odin rief vier Berserker heran, es zu hüten; aber sie vermochten es nicht im Zaum zu halten, bis sie es niederwarfen. Nun trat Hyrrokin zu dem Vordersteven des Schiffes, und beim ersten Anstemmen fuhr es vorwärts mit solcher Gewalt, daß Feuer aus den Rollen sprang und der Boden überall erbebte. Darüber ergrimmte Þórr und griff nach dem Hammer und hätte ihr den Kopf zerschmettert, hätten die Götter nicht für sie um Schutz gebeten. Nun ward Balders Leiche auf das Schiff herausgebracht, und als Nanna, des Nefr Tochter, dies sah, brach ihr vor Kummer das Herz und sie starb, wurde mit auf den Scheiterhaufen gelegt und das Feuer drangebracht. Þórr trat herzu und weihte den Scheiterhaufen mit dem Hammer; vor seinen Füßen lief ein Zwerg Namens Litr herum; Þórr gab ihm einen Fußtritt, stieß ihn ins Feuer und verbrannte ihn. Alle Götter waren anwesend. Zuerst ist zu nennen Odin, mit dem Frigg, die Walkyrjen und seine Raben gekommen waren; Freyr saß auf seinem Wagen, vor den der Eber Gullinbursti (oder Sliđrugtanni) gespannt war; Heimdallr ritt sein Pferd Gulltoppr; Freyja fuhr mit ihren Katzen; es war auch eine große Schar Hrimþursen und Bergriesen erschienen. Odin legte den Ring (Balders) Draupnir auf den Scheiterhaufen; (auch) das Pferd Balders mit allem Sattelzeug wurde auf den Holzstoß gebettet. —

Die Riesin auf dem Wolf mit Schlangenzügeln, Þórr mit dem Hammer, Heimdallr mit Gulltoppr, Freyja mit den Katzen — wir finden auch hier jene malerischen Attribute, die die Strophen für Freyr und Odin boten. Wie diese, so sind jene aus den Bildern ins Lied und aus dem Lied in die Erzählung übergegangen und haben bloß die Bedeutung einer Dekoration, die noch genreartige Embleme erhalten hat durch die den Berserkern zufallende Bändigung des Wolfs und durch den Ausbruch der für Þórr typischen Feindschaft gegen Riesen und gegen Trolle, von denen er eine Störung der von ihm — nach

allgemeinem Brauch — vorzunehmenden Leichenweihe befürchtete. Alle diese Einzelzüge waren als sprechende Motive für den bildenden Künstler nicht zu entbehren, sie besagen aber nichts weiter, als was der redende Künstler mit den Namen der Dinge und der Personen dem Hörer an Vorstellungsbildern wachruft. Schalten wir die specifischen Erfordernisse der malerischen Technik aus, so erkennen wir, daß für den Mythus in der nicht gut geordneten Erzählung nicht viel mehr übrig bleibt als eine von der stattlichen Götterschar veranstaltete Leichenfeier, bei der nach altem Aristokratenbrauch[1]) die Leiche, durch den Liebestod der Nanna geadelt, auf einem im Schiff des Verstorbenen aufgeschichteten Holzstoß verbrannt, von Þórr geweiht und unter besonderer Anteilnahme Odins (bezw. Freyrs) zur Fahrt ins Jenseits abgelassen wurde. Stellen wir den aus Snorris Edda ergänzten Inhalt der Húsdrápa mit den uns erhaltenen Beispielen der Schiffsbestattung zusammen, so ergiebt sich, daß die Dichtung des Ulfr überraschend wenig individuelle Merkmale besitzt.

Kritische Bedenken heften sich an das Verfahren Snorris, der die Totenfeier Balders sich in demselben Augenblick abspielen läßt, da die Götter den Hermóþr abgesandt haben, den toten Balder aus der Unterwelt den oberen Göttern wieder zuzuführen. Gelingt es Hermóþr, Balder aus dem Hause der Hel zu erlösen, dann war die Leichenfeier verfrüht; gelingt es nicht, so ist erst nach Hermóþs Rückkehr der richtige Augenblick gekommen, dem Balder endgiltig den Abschied zu geben. Erst die Verbrennung der Leiche trennte den Toten von den Lebenden: Balders *bálfǫr* dürfte daher ursprünglich die Schlußscene des mythischen Dramas gebildet haben und erst von Snorri aus der Húsdrápa[2]) gerade an der von ihm gewählten Stelle interpoliert sein.

10. Kenningar.

Der Dichter der Húsdrápa war mit Þórvaldr über den durch die christlichen Missionare verschuldeten Tod des Skalden

1) Notae uberiores zu Saxo p. 112 f. J. Grimm, Kl. Schr. 2, 261 ff. V. Thomsen, Der Ursprung des russischen Staates s. 32 ff. S. Müller, Nordische Altertumskunde 2, 258 (ich erinnere an das Gokstad-Schiff im Museum von Christiania).

2) Die Schlußworte hat er aus Skirnesm. angeflickt und die Beigabe des Pferdes einer dritten Quelle (?) entnommen.

Vetrliđi nicht einig geworden (s. o. s. 32). Auf Island lief damals eine Strophe um, die jenes Ereignis zum Thema hatte. Sie lautet (Njala II, 481 ff. Hauksbók ed. F. Jónsson p. 135 f.):

Ryđfjónar gekk reynir
randa suđr á landi
beđs í bœnar smiđju
Baldrs sigtólum halda.
siđreynir lét síđan
snjallr morđhamar gjalla
hauđrs í hattar steđja
hjaldrs Vetrliđa skaldi

oder in prosaischer Wortfolge: *randareynir suđr á landi gekk halda sigrtólum ryđfjónarbeđs-Baldrs í bœnar smiđju. snjallr hjaldrs-siđreynir lét síđan morđhamar gjalla í hattar-hauđrs steđja Vetrliđa skaldi,* d. h. der Kämpfer im Südlande wollte die Waffen richten gegen die Brust des Schwert-Balder[1]) (d. i. þangbrandr); aber der mutige Krieger ließ den Mordhammer dröhnen auf dem Hauptesamboß des Skalden Vetrliđi (Maurer, Bekehrung 1, 395 f.)[2]).

Einen Schwert-*Baldr* treffen wir auch Fms. 6, 257 und bei Guþormr sindri in der Kenning *bensíks-Baldr* (Fms. 1, 39. Heimskr. 1, 197 f. Aarbøger 1886, 190); ihm reiht sich Speer-*Baldr* (*atgeirs-Baldr* Fms. 5, 307) an. So stoßen wir auch auf Schild-*Baldr* (*skjaldar-Baldr*, Hauksbók p. 393)[3]), wie in Egilssaga v. 19 *brynjo-Hǫþr* belegt ist, womit *inn reginkunngi baldr í brynju* Hamþesm. 26 R, *brynþings-Baldr* (Fms. 6, 257. *þing-Baldr* Rekstefja 1 = „König“) zu vergleichen wäre. Tindr Hallkelsson (c. 950—1015) spricht von einem *bauga-Baldr* (Aarbøger 1886, 357), wo er einen reichen Mann meinte (vgl. *menja-Baldr* Skiđarima 7; ferner Grettiss. c. 22, 4. Fms. 2,86. Sturl.

1) *ryđfjón* (odium ferruginis) ist eine Kenning für *hein*; das Schwert heißt *beđja eđa gata heinar* SnE. II, 162; *ryđfjónar-beđs-Baldr* hat seine genaue Entsprechung an der gleichfalls in unseren Kreis gehörenden Kenning des Hallvarđr Háreksblesi (XI. jh.) *heinlands Hǫþr* SnE. p. 128; die eine wie die andere bezeichnet nichts weiter als einen schwertgeübten Mann.

2) Die von Bugge (Studien s. 279) vorgetragenen Kombinationen scheitern an der Ueberlieferung wie an den geschichtlichen Verhältnissen und sind durch F. Jónssons Behandlung der Vísa erledigt.

3) Dasselbe besagt *hrings-setrs Baldr* (Hauksbok p. 397) oder *sker-Baldr-Skǫglar-elda* Rekstefja 7; *skjaldar-Baldr* ist übrigens auch Corp. poet. bor. 2, 333, 43 belegt, ferner *hnigbaldr hvítra skjalda* Fms. 2, 274; *skjalda-hyrbaldr* Rekst. 25.

1, 15[1]) und vielleicht an Balders Ring Draupnir mahnen wollte; sollte etwa mit der Kenning Schiff-*Baldr* (*hernar-hrings-skíða-Baldr* Nj. 92) an Balders Schiffsbestattung erinnert werden?

Entschieden tritt in diesen Belegen ein heroischer Charakter uns entgegen. Er wird durch Synonyme wie *herbaldr* (Sigurþarkv. en sk. 19), *folkbaldr* (SnE. s. 138), *liðbaldr* (Fms. 6, 309)[2]) verstärkt. Andere Ausdrücke lassen speciell königliche Funktion erkennen, so z. B. *mannbaldr* (Háttatal 36. SnE. p. 143. 200), das, der Gruppe *bauga-Baldr, auðs-Baldr* angeschlossen, sich mit dem Simplex *baldr* d. i. „König" deckt (Vigfusson, Corp. poet. bor. 2, 230, 13. Hamþesm. 26 R. Bjarkam. 5. Bugge, Studien s. 68 Anm. 3) = ags. *bealdor* (König, Fürst).

Für die mythologische Ueberlieferung darf nicht außer acht gelassen werden, daß durch die Kenningar Balder als eine königliche Erscheinung gekennzeichnet wird.

Bedeutsamer sind die bereits von Snorri gesammelten Belege. Skaldskaparmál c. 5 (SnE. p. 82. II, 310) beantwortet er die Frage: *hvernig skal kenna Baldr?* mit den Worten: *svá at kalla hann son Oðins ok Friggjar*[3]), *ver Nǫnnu, faðir Forseta, eigandi Hringhorna ok Draupnis, dólgr Haðar, Heljarsinni, Grátagoþ* und entsprechend c. 12. 13 (SnE. p. 83 f. II, 312): *hvernig skal kenna Vála? svá at kalla hann son Oðins ok Rindar, stjúpson Friggjar, bróður ásanna, hefniás Baldrs* (*hefniás . . . ok baldrs* cod. U), *dolg Haðar ok bana hans, byggvanda fǫðurtúna (-topta).*

Hvernig skal kenna Hǫþ? Svá at kalla hann Blinda-ás, Baldrs bana, skjótanda mistilteins, son Oþins, Heljarsinna, Vála dólg.

11. Rafns saga Sveinbjarnarsonar.

In dieser ca. 1220 entstandenen Saga findet sich eine wohl noch dem Ende des 12. Jahrhunderts angehörende Halbstrophe (Biskupa sögur 1, 648. Corp. poet. bor. 1, 369):

---

1) *stafnajarðar-leiptra-Baldr* (SnE. p. 75 bei Refr), *auðs-Baldr* Viglundarsaga s. 87, *auðbaldr* Sturl. 2, 71. *auðar-Baldr* Skiðarima 12.

2) *herðibaldr-valkǫstu-veðrbliks* Sturl. 2, 215.

3) Frigg als *móðir Baldrs, sværa Nǫnnu, elja Rindar* SnE. p. 90. *seið Yggr til Rindar* SnE. p. 128 bei Kormakr (dazu *Rinde* Kormakssaga v. 4. 77. *Nanna* v. 7. 51); vgl. Bugge, Studien s. 280.

Hvotvetna grét hefik þat fregit
býsn þótti þat Baldr ór helju

„Alles weinte — das habe ich, so wunderbar es erschien, vernommen — um Balder aus der Unterwelt zu erlösen.“

12. Sögubrot.

Diese merkwürdige, auf älterer Dichtung beruhende Aufzeichnung des 13. Jahrhunderts enthält ein Gespräch zwischen Ivarr Viđfađmir und Hǫrþr, das sich um den Vergleich irdischer Helden mit Asen dreht und hier begegnet das Wort (Fas. 1, 373. Corp. poet. bor. 1, 124[1]):

Konungr mælti: *hverr var Halfdan snjalli međ ásum?*
Hǫrþr svarar: *hann var Baldr međ ásum, er ǫll regin grétu.*

Auch hier erscheint Balder als das Urbild eines tapferen Königs, dessen Verlust alle Götter beweinten (Niedner, ZsfdA. 41, 327). Halfdan snjalli, der Vater des Ivarr Viđfađmir, war durch seinen Bruder Guđrøþr getötet worden (Heimskr. 1, 72. Olrik, Oldhistorie s. 84) und dieser Vorfall gab wohl zunächst den Vergleich mit dem durch (seinen Bruder) Hǫþr getöteten Balder ab.

13. Málsháttakvæđi.

Die von Eir. Magnusson (Aarbøger 1888) ausgesprochene Vermutung, diese Spruchsammlung sei isländisch und ums Jahr 1300 zu datieren, hat einer Nachprüfung nicht Stich gehalten, vielmehr hat die Hypothese Bugges (Studien s. 58), der Verfasser sei Bjarni Kolbeinsson (a. 1188 Bischof der Orkneys) sich befestigt (F. Jónsson, Aarbøger 1890, 253. Lit. hist. 2, 48):

Friggjar þótti svipr at syni,
sá var taldr ór miklo kyni,
Hermóđr vildi auka aldr,
Eljuđnir vann solginn Baldr:
ǫll gréttu þau eptir hann,
aukit var þeim hlátrar-bann;

1) Vigfusson (1, 489. 2, 466) will in derselben Partie Hǫþr (statt *Hœner*) lesen und ihm das Epitheton *hræddastr ása* zueignen; Bugge (Studien s. 37) schlug vor, Heimdallr, der als der einfältigste der Asen bezeichnet wird, durch Hǫþr (Balders Bruder s. 262) zu ersetzen.

heyrinkunn er frá honum saga,
hvat þarf ek um slikt at jaga?

„um Balder, den Sohn der Frigg, wars schade, er galt als ein Mann von hehrer Abkunft, Hermóđr wollte sein Leben verlängern, doch Eljuđnir (die Unterwelt) hatte den Balder verschlungen; alle weinten ihm nach, Trauer war ihnen bereitet; seine Geschichte izt ja männiglich bekannt, was brauch ich darüber viel Worte zu machen? (Möbius, ZsfdPh. Ergänzungsbd. 1874 s. 5. 29. F. Jónsson, Samfund XIII, 285).

14. Snorra Edda.

Seiner zusammenhängenden Erzählung vom Tod Balders hat Snorri eine Gesamtcharakteristik der Hauptpersonen voraufgehen lassen.

Wir haben uns zunächst über die Quellen des Autors Klarheit zu verschaffen [1]).

Von den zum Teil aus verlorenen Liedern gesammelten Kenningar ist bereits die Rede gewesen (s. 41); daher stammt wohl auch die SnE. p. 21 gegebene Notiz, Balders Pferd sei mitverbrannt worden (s. 39 Anm. 2; Mogk, Beitr. 7, 257). Gründlich hat Snorri für die Darstellung der Leichenfeier Balders die Húsdrápa des Ulfr Uggason ausgenützt (s. 36; Beitr. 7, 292). Unter den Eddaliedern waren Skirnesm., Grimnesm. und Vǫlúspá Snorri's Hauptquellen; die Grimnesm. hat er c. 21 zur Schilderung von Balders Wohnung selbst citiert (SnE. s. 27), Vǫl. im Wortlaut angeführt (*því næst koma þar Baldr ok Hǫþr fra Heljar* p. 66 = *mon Baldr koma, bua Baldr ok Hǫþr Hropts sigtopter* Vǫl. 62). Außerdem hatte Snorri eine uns verlorene Dichtung *Fǫr Hermóþs til Heljar* (SnE. II, 287) in Ljóþaháttr-Strophen zur Verfügung [2]), aus der er uns eine Strophe mitteilt (p. 60); ferner hat er ein unserer Vegtamskviþa verwandtes Lied ausgeschrieben (Bugge, Norrœn Fornkvæđi p. XXX. Mogk, Beitr. 7, 292), von dem zwei Halbstrophen sich rekonstruieren lassen (Bugge, Studien s. 50 f. Müllenhoff, DA. 5, 163. 176. Niedner, ZsfdA. 41, 329) und dessen Thema: *Frá lífláti Baldrs* (SnE. II, 287) gewesen sein dürfte. Endlich darf für SnE. p. 83 f. die dem Snorri bekannte *Vǫlúspá en skamma* angezogen werden.

Weder im gemeinen Text noch im cod. U ist Snorri's Werk rein überliefert (Mogk, Litteraturblatt 1901, 100). In U ist der

1) Ich citiere nach der Ausgabe von F. Jónsson (Københ. 1900); mit SnE. II verweise ich auf den 2. Band der großen Kopenhagener Edition.
2) Jessen, ZsfdPh. 3, 64 f. Niedner, ZsfdA. 41, 327 f.

Text willkürlich behandelt und verkürzt (Beitr. 6, 499 f.); diese Handschrift nimmt aber deswegen eine bevorzugte Stellung ein, weil der Text nicht wie in den anderen Handschriften durch Interpolationen entstellt worden ist (Müllenhoff, DA. 5, 199. F. Jónsson, Aarbøger 1898, 305. 313. 347. 355). Textkritischer Grundsatz ist daher, daß 1) was in U fehlt, wegen der Leichtfertigkeit des Schreibers Snorri nicht rundweg abgesprochen werden darf, 2) was in U steht, als aus einer sehr zuverlässigen Handschrift stammend, in den Einzellesarten besonderer Schätzung würdig ist[1]. Sicher ist in U der aus der Húsdrápa stammende Satz ausgefallen: *en þessa brennu sótti margs konar þjóþ, fyrst er at segja fra Oþni, at með honum fór Frigg ok valkyrjur ok hrafnar hans* (Mogk, Beitr. 6, 503 f. gegen 7, 290). Sicher interpoliert ist im gemeinen Text der Satz, der in U fehlt: *[Hringhorni] var allra skipa mestr* (Beitr. 6, 511) und das Anhängsel bei der Erwähnung des Draupnir (s. 37; Beitr. 6, 512 f.). Wenn nun aber U von Interpolationen frei und zu Kürzungen geneigt ist, müssen alle Plusstellen von U dem Original zugewiesen werden (Beitr. 6, 532 ff.) und es wäre nur noch die dem Schreiber von U vorgeworfene Neigung, den Text zu kürzen, im Einzelfall zu erweisen. Ich greife ein schlagendes Beispiel heraus:

RW	U
Baldr enn góða dreymði drauma stóra ok hættliga um líf sitt. en er hann sagði ásunum draumana, þá báru þeir saman ráð sín	*Baldr enn góða dreymði hættligt ok sagði ásum*

Für diese Stelle hat auch Mogk zugegeben, daß sie auf eine Strophe zurückgeht, welche der (Snorri unbekannten) Eingangsstrophe unserer Vegtamskviþa sehr ähnlich war (Beitr. 7, 292): ist dies der Fall, so kann nicht von Ausweitung auf Seiten von RW, sondern nur von Kürzung auf Seiten von U die Rede sein.

Nach dieser Richtschnur läßt sich etwa Folgendes als ursprünglicher Text herstellen.

---

1) Im allgemeinen ist dies bereits von Rask erkannt worden (Snorra Edda 1818 p. 8 f.); vgl. Mogk, Beitr. 6, 500. 519 („die Möglichkeit kann nicht geleugnet werden, daß U uns hier und da eine Stelle nicht giebt, welche der gemeine Text noch erhalten hat"); Gering, Eddaübersetzung s. 16 f.

Cap. 21. p. 27.

Annarr sonr Oþins er Baldr inn góþi, ok er frá honum gott at segja: hann er beztr ok hann lofa allir. Hann er svá fagr álitum ok bjartr, at lýsir af honum; ok eitt gras er svá hvítt, at jafnat er viþ brár Baldrs, þat er allra grasa hvítast [ok þar eptir máttu marka fegrþ hans bæþi á hár ok á líkam] [1]). *Hann er vitrastr* [2]) *ása ok fegrsttaladr ok líknsamastr; en sú natura fylgir honum, at eigi má haldast dómr hans* [3]).

Hann býr þar sem heitir Breiđablik, þat er á himni; í þeim staþ má ekki vera óhreint; svá sem hér segir:

Breiđablik heita þar er Baldr hefir
sér um gerva sali:
á því landi er ek liggja veit
fæsta feiknstafi.

Ein zweiter Sohn Odins ist Balder, der gute, und von ihm ist Gutes zu berichten: er ist der beste und alle loben ihn. Er ist so schön von Ansehen und so schmuck, daß ein Glanz von ihm ausgeht; auch giebt es eine Grasblume, die so weiß ist, daß sie mit Balders Wimpern verglichen wurde: es ist aller Gräser weißestes [und danach kannst du dir seine Schönheit an Haar und Körper vorstellen]. Er ist der weiseste der Asen, versteht am schönsten zu reden und ist der wohlthätigste, aber die Eigenschaft haftet an ihm, daß sein Spruch versagen wird.

= Grimn. 12.

2 inn goþi *om.* RW 7 brá U til Baldrs brár RW 10 á liki RW 11 hvítastr U 13 engi RW 14 hallaz W 15 hann byggvir þann staþ er Breiþablik heitir ok fyrr er nefndr hann er U

1) Zusatz Snorri's.

2) Ich kann mich nicht entschließen, mit U *hvítastr* zu lesen, denn wir erhielten damit eine nichtssagende Doublette, indem von der außergewöhnlichen Schönheit bereits ausführlich gesprochen ist. Andererseits steht *fegrsttaladr* in der Luft, wenn es mit *vitrastr* die ihm unentbehrliche Stütze verliert.

3) Ich suppliere *viđ mistilteini*, vergleiche *norna dómr* und beziehe *dómr* auf die in Balders Weisheit und Redegabe gegründete Wirksamkeit, die ihn in seltenem Maß auszeichnete, mit der er vieles vermochte und vieles erreichte, die ihn aber doch im Stich lassen wird (vgl. *kallađi allr lýđr: Karli haldist sigr ok langt líf* Gislason, Prøver p. 102). Der Mistel gegenüber wird Balder sich nicht schützen können (Fritzner, 1², 696 b vgl. Annaler 1860, 251), sein „Wort" nicht in Erfüllung gehen (Fritzner 1², 250. 694. Möbius, Altnord. glossar s. 159). Die Variante *hallaz* W dürfte der Reminiscenz an Formeln wie *Hofundr var mann vitraztr ok svá réttdæmr at hann hallađi aldri réttum dómi* (Hervararsaga c. 6) ihre Entstehung verdanken.

p. 31

Cap. 27.

Hǫþr heitir einn ássinn, hann er blindr, œrit er hann sterkr, en vilja mundu goþin ok menninir, at þenna ás þyrfti eigi 5 *at nefna, þvíat hans handaverk munu lengi vera hǫfð at minnum.*

Hǫþr heißt ein Ase, er ist blind, außerordentlich stark, aber Götter und Menschen möchten wünschen, daß man diesen Asen nicht zu nennen brauchte, weil seiner Hände Werk lange in der Erinnerung bleiben wird.

p. 31. cfr. Vegtamskv. 11.

Cap. 29.

Ali eða Váli heitir einn, sonr Oþins ok Rindar, hann er djarfr í orrostum 10 *ok mjǫk happskeytr.*

Ali oder Vali heißt ein Sohn des Odin und der Rindr, er ist kühn in den Kämpfen und kann sehr gut schießen.

p. 31.

Cap. 31.

Forseti heitir sonr Baldrs ok Nǫnnu Nefsdóttur.

Forseti heißt ein Sohn des Balder und der Nanna, der Tochter Nefr's.

p. 56 = Kv.

Cap. 48.

Vera mun at segja frá þeim tíðendum, er meira þótti vert 15 *ásunum. En þat er upphaf þeirar sǫgu, at Baldr enn góþa dreymði drauma stóra ok hættliga um líf sitt. En er hann sagði ásunum draumana þá báru þeir saman ráð sín* 20 *ok var þat gǫrt at beiða griða Baldri fyrir allz konar háska ok Frigg tók svardaga til þess, at eigi grandaði honum eldr né jarn né vatn, malmr né steinar*

cfr. Vegtamskv. 11.

Es wird nun von den Ereignissen zu erzählen sein, die den Asen wichtiger erschienen. So beginnt aber diese Geschichte, daß Balder, der gute, schwere Träume hatte, die sein Leben in Gefahr stellten. Als er nun den Asen die Träume erzählte, beratschlagten sie miteinander, und man beschloß, Balder vor aller Gefahr zu

---

3 ok menninir *om.* RW 7 minnum með goþum ok mǫnnum RW 12 Neps RW. 13 fra lifláti Baldrs ok fǫr Hermóðs til heljar U. 13 vera-14 er *om.* U 14 þotti: var hitt U 15 en-16 at: er U 17 drauma-hættliga: hættligt U 18 um-hann: ok U 19 draumana-20 beiða: Frigg beiddi honum U 21 Baldri-22 þess *om.* U 23 at eira skyldu Baldri eldr ok vatn, járn ok alls konar malmr, steinar, jǫrþin, viðirnir, sóttirnar, dýrin, fuglarnir, eitr, ormar (æitrið, ormarnir TW) RW

né viþir, sóttir né dýr, fuglar né eitrormar. Ok er þetta var gǫrt ok vitat, þá var þat skemtun Baldrs ok ásanna, at hann skyldi standa upp á þingum, en allir aþrir skyldu sumir skjóta at honum, en sumir hǫggva, sumir grýta: en hvat sem at var gǫrt, sakaði hann ekki; ok þótti þetta ǫllum mikill frami.

sichern und Frigg nahm Eide darauf ab, daß weder Feuer [p. 57.] noch Eisen noch Wasser, weder Erz noch Stein noch Holz, weder Krankheiten noch Tiere, weder Vögel noch Giftschlangen ihm Schaden verursachen. Und als dies geschehen und besorgt war, diente es Balder und den Asen als Spiel, daß er sich auf dem þingplatz aufstellte und alle andern auf ihn schossen oder gegen ihn hieben oder ihn mit Steinen warfen: was auch geschah, nichts schadete ihm. Es dünkte dies Allen ein großer Vorzug.

En er þetta sá Loki Laufeyjarson, þá líkaði honum illa. Hann gekk til Fensala til Friggjar ok brá sér í konu líki. Þá spyrr Frigg, ef hon vissi, hvat menn hǫfdusk at á þinginu? Hon sagði, at allir skutu at Baldri[1] *en hann sakar ekki. Þá mælti Frigg: eigi munu vǫpn né viðir bana Baldri, eiða hefi ek af ǫllum tekit. Þá mælti konan: hafa allir hlutir eiða unnit, at eira Baldri? Frigg svaraði: vex viðarteinungr*

Aber als Loki, der Laufey Sohn, dies sah, gefiel es ihm gar nicht. Er ging nach Fensalir zu Frigg und nahm die Gestalt eines Weibes an. Da fragte Frigg, ob er wisse, was man auf dem þingplatz vorhabe? Er sagte, alle schössen nach Balder, aber ihm schade es nicht. Da antwortete Frigg: weder Waffen noch Holz werden Balder töten, Eide habe ich allen Dingen abgenommen. Das [cf. Vǫl. 32.] Weib fragte: Haben alle Dinge

3 ok þa *om.* U 4 ok asanna *om.* U 5 stoþ U 6 en allir aðrir *om.* U aðrir æsir W 7 á hann RW 8 hǫggva til RW berja grjóti RW 8 en-9 gǫrt *om.* U 10 ok-frami *om.* U 12 Laufeyjarson *om.* U 13 illa er Baldr sakaði ekki R 14 Fensalar RW 16 hon: sú kona RW 17 menn: æsir RW 19 en: ok þat at RW sakaði RW 21 né: eða RW bana: granda RW 22 þegit (fengit W) af ǫllum þeim RW spyrr RW 23 þér eiða W 24 þá svarar RW

1) *allir skutu að Baldri* ist ein isländisches Sprichwort.

einn fyrir vestan Valhǫll, er heitir mistilteinn; sá þótti mér ungr at krefja eiðsins.

Eide geleistet, Balder zu schonen? Frigg entgegnete: es wächst ein Baumschößling im Westen von Valhǫll, heißt Mistelzweig, der schien mir zu jung, um ihn in Eid zu nehmen.

Þa hverfr konan; en Loki gengr til ok tekr mistilteininn ok slítr upp með rótum; gengr til þingsins. En Hǫþr stóþ útarliga í mannhringinum, er hann var blindr. Þá mælti Loki við hann: hví skýtr þu eigi at Baldri? Hann svarar: því at ek sé ekki, hvar Baldr er ok þat annat, at ek em vápnlauss. Loki mælti: gerþu þó í líking annarra manna ok veit honum atsókn, ek mun vísa þér til hans; skjót þu at honum vendi þessum. (cf. Vǫl. 33.) ***Hǫþr tók mistilteininn ok skaut at Baldri*** *at tilvísun Loka; flaug skotit igognum Baldr ok fell hann dauðr til jarþar. Ok var þat mest óhappa skot með goðum ok mǫnnum.*

Da entfernte sich das Weib; Loki aber ging hin und faßte den Mistelzweig und riß ihn mit den Wurzeln heraus und begab sich zum þingplatz. Hǫþr aber stand ganz hinten im Kreise der Männer, weil er blind war. Da sprach Loki zu ihm: warum schießest du nicht nach Baldr? Er antwortete: weil ich nicht sehe, wo Baldr steht und überdies, weil ich ohne Waffe bin. Loki sagte: thue doch wie die andern Männer und gieb einen Schuß auf ihn ab, ich werde dir die Richtung angeben; schieße mit diesem Zweig. Hǫþr nahm den Mistelzweig und schoß nach Balder unter Leitung des Loki; der Pfeil durchbohrte Balder und er stürzte tot zur Erde und es war dies der unglückseligste Schuß unter Göttern und Menschen.

Þá er Baldr var fallinn, þá fellusk ǫllum ásum orðtǫk ok svá hendr at taka til hans ok

Als Balder gefallen war, wurden alle Asen sprachlos und unfähig, ihn zu ergreifen: es

1 austan *zu* vestan *corr.* R (Aarbøger 1898, 343) sa er-kallaðr RW 4 því næst hvarf konan á brut RW 5 gengr-tekr: tók RW 6 sleit RW með rótum *om.* RW ok gekk RW 8 því at RW 12 hvar Baldr er *om.* U 14 þó *om.* U 15 veit Baldri sœmd sem aðrir menn RW 16 til hvar hann stendr RW 17 þu *om.* RW 18 at-skotit *om.* U 20 Baldr: hann RW hann: Baldr W 20 ok-21 jarðar *om.* U ok hefir þat mest óhapp verit unnit (gǫrt verit W) RW 24 þa-26 hans *om.* U 26 ok: nu U

sá hverr til annars ok allir með grimmum hug til þess, er gert hafđi verkit, en engi mátti þar hefna í griđastaþnum. En þá 5 er æsirnir freistuđu at mæla, þá var hitt þó fyrr, at grátrinn kom upp, svá at engi mátti ǫđrum segja með orđunum frá sínum harmi; en Oþinn bar 10 þeim mun verst þenna skađa, sem hann kunni mesta skyn hversu mikil aftaka ok missa ásunum var í fráfalli Baldrs.

sah einer den andern an, alle ergrimmt über den, der die That begangen hatte, aber niemand durfte an heiliger Stätte Rache nehmen. Als nun die Asen zu sprechen versuchten, brachen zuerst die Thränen hervor, so daß keiner dem andern mit Worten seinen Schmerz kundthun konnte; Odin aber litt am meisten unter dem Unglück, da er am besten Be- p. 58. scheid darüber wußte, welch großer Abbruch und Verlust den Asen mit dem Tode Balders widerfahren war.

En er gođin vitkuđusk, þá 15 mælti Frigg ok spurđi, hverr sá væri með ásum, er eignask vildi allar ástir hennar ok hylli ok vili hann ríđa á helvega, at ná Baldri međr útlausn. En 20 sá er nefndr Hermóđr enn hvati, sonr Oþins, er til þeirar farar varđ. Þá var tekinn Sleipnir, hestr Oþins, ok leiddr framm ok steig Hermóđr á þann hest 25 ok hleypđi braut.

Als nun die Götter wieder zu sich kamen, fragte Frigg, wer von den Asen all ihre Liebe und Huld erfahren und den Weg zur Unterwelt reiten wolle, um Balder auszulösen. Der tapfere Hermóđr, ein Sohn Odins, war zu der Fahrt bereit. Man holte den Sleipnir, das Roß Odins; Hermóđr setzte sich darauf und ritt weg.

En æsirnir tóku lík Baldrs — hestr Baldrs var leiddr á bálit međ ǫllum reiđa.

= Húsdrápa (vgl. oben s. 36 f.).

En þat er at segja frá Hermóđi, at hann reiđ níu nætr 30

Von Hermóđr ist nun zu berichten, daß er neun Nächte [Lj p. 59.]

1 voru allir RW 2 grimmum: einum RW 3 unnit hafđi RW verkit *om.* U 4 hefna þar var sva mikill griđastađr RW en-9 harmi: allir baro illa harminn U 5 vitkuđuz þa var þat fyrst W 9 bar þeim mun *om.* U 10 þenna-11 skyn *om.* U 12 hversu-15 spurđi: var þar gratr fyrir mal, þa spurđi Frigg U 17 allar *om.* U hennar: mínar W ok-18 hann: ok U helveg ok freista ef hann fai fundit Baldr ok bjóđa helju utlausn ef hon vill lata fara Baldr heim i asgarđ RW 19 en-25 braut: hermoþr son oþins for ok reiþ sleipni U 21 sonr: sveinn R sendifarar W 29 en-30 hann: hermóþr U

døkkva dala ok djúpa, svá at hann sá ekki fyrr enn hann kom til Gjallar-ár ok á gulli hlaþna brú. Móđguđr er nefnd 5 *mær, sú er gætir brúarinnar; hon spurđi hann at nafni eđa at ætt ok mælti: enn fyrra dag reiđ Baldr hér međ fimm hundruđ manna, en eigi glymr* 10 *brúin minnr undir þér einum ... en niđr ok norđr liggr helvegr. þá reiđ Hermóđr þar til er hann kom at helgrindum; þar sté hann af hestinum ok gyrđi* 15 *hann fast, steig upp ok keyrđi hann sporum, en hestrinn hljóp svá hart yfir grindina, at hann kom hvergi nær. þá reiđ Hermóđr heim til hallarinnar ok* 20 *steig af hesti, gekk inn í hǫllina, sá þar sitja í ǫndugi Baldr, bróđur sínn ok dvalđisk Hermóđr þar of nóttina. En at morni bar hann framm bođ sín,* 25 *at Baldr skyldi ríđa heim međ honum; en sú ein var ván um brottkvámu hans, ef allir hlutir gráta hann međ ásum, kykvir ok dauđir, en ella haldisk međ* 30 *heljo. þá stoþ Hermóđr upp,*

lang durch finstere und tiefe Thäler ritt und nichts sah, bis er zum Fluß Gjǫll und zu einer mit Gold belegten Brücke kam. Móđguđr heißt die Jungfrau, welche die Brücke bewacht; sie fragte ihn nach Namen und Herkunft und sprach: gestern ritt Balder hinüber mit 500 Mannen, aber nicht weniger dröhnt die Brücke unter dir allein; abwärts und nordwärts führt der Weg zur Unterwelt. Nun ritt Hermóđr, bis er an die Unterweltspforte gelangte; hier stieg er ab, zog dem Pferd den Gurt fest, stieg wieder auf und gab ihm die Sporen, das Pferd aber sprang so hoch über die Pforte, daß es diese nirgends streifte. Jetzt ritt Hermóđr heran zu der Halle und stieg ab, trat in die Halle ein, sah hier seinen Bruder Balder im Hochsitz sitzen und blieb die Nacht über. Am nächsten Morgen brachte er sein Anliegen vor, daß Balder mit ihm zurückreiten solle; aber das war die Bedingung für seine Rück-

1 døkkva-3 kom *om.* U 3 arinnar gjallar RW ok reiđ á gjallarbrúna hon er þǫkt lýsigulli RW 4 er-5 gætir: getti U 6 hon-7 ok: ok hon U ok at W 7 sagđi RW riđu um bruna V fylki dauđra manna RW 9 dynr RW 10 bruin *om.* U jafnmjǫk R 11 en-helvegr *om.* U 12 þar-13 kom *om.* U 13 þar-20 hǫllina *om.* U 17 ok yfir R 20 af baki W 21 sitja-Baldr *om.* U 22 ok-24 morni *om.* U beiddist hann (hermođr R) af helju RW 25 at-26 honum *om.* U en-27 ef: ok sagđi hversu mikill grátr var međ ásum. en hel sagđi at þat skyldi svá reyna hvart Baldr var svá ástsæll sem sagt er ok ef RW 28 í heiminum RW 29 + þa skal fara til ása aptr en haldast međ helju ef nakkvar mælir viđ eđa vill eigi gráta RW 30 þa-upp: *om.* U

en Baldr leiddi hann út ór hǫllinni ok fekk honum hringinn Draupni ok sendi Oþni til minja, en Nanna sendi Frigg fald, en Fullu fingrgull.

kehr, daß mit den Asen alle Dinge, lebende und tote, um ihn weinen, andernfalls verbleibe er in der Unterwelt. Da stand Hermóðr auf, Balder geleitete ihn aus der Halle und übergab ihm den Ring Draupnir, um ihn dem Odin als Andenken zu bringen, aber Nanna schickte der Frigg ein Kopftuch, der Fulla einen goldenen Ring.

Þá fór Hermóðr aptr leið sína ok kom í ásgarð ok segir ǫll tiðendi, þau er hann hafði sét ok heyrt. Því næst sendu æsir um allan heim ørendreka at biðja alla hluti gráta Baldr ór helju; menn ok kykvindi, jǫrþ ok steinar, tré ok allr malmr grêto Baldr; [sem þu munt sét hafa, at þessir hlutir gráta allir í frosti ok hita[1]*).] Þat er sagt, at goðin finna gýgi í helli nǫkkurum, er Þǫkk nefndisk; biðja hana gráta sem allt annat Baldr ór helju; hon svarar:*

Darauf ging Hermóðr seines Wegs und kam nach Asgarðr und berichtete, was er gesehen p. 60. und gehört hatte. Alsbald schickten die Asen Sendboten in alle Welt, alle Wesen zu bitten, Balder aus der Unterwelt loszuweinen; Menschen und Tiere, Erde und Gestein, alles Holz und Erz weinte um Balder, wie du gesehen haben wirst, daß diese Wesen alle weinen in Frost und Hitze. Da wird nun erzählt, daß die Götter in einer Höhle eine Riesin antrafen, die sich Þǫkk nannte; sie baten sie, wie alles andere, Balder aus der Unterwelt loszuweinen; sie gab zur Antwort:

1 leiđir R 2 ok tók hringinnRW 3 ok-4 minja *om.* U 5 fald: ripti ok enn fleiri gjafar RW en *om.* RW 6 reiđ RW leiþ-7 kom *om.* U sagđi W 8 ǫll *om.* U þau-11 biđja: þa buđu guþin U 9 ok: eđa W 11 at Baldr væri gratinn or helju en allir gerđu þat RW 12 ok jorđin RW 13 ok tre RW 14 greto Baldr *om.* RW sva sem RW 16 þa er þeir koma or frosti ok i hita RW 16—18 þa er sendimenn foru heim ok hǫfđu vel rekit sin eyrindi finna þeir i helli nǫkkvorum hvar gygr sat; hon nefndist þǫkk RW 18 þavkt U 19 þeir biđja RW sem allt annat *om.* RW

1) Zusatz Snorris.

Þǫkk mun gráta þurrum tárum
Baldrs bálfarar,

kyks eda dauds nautkak karls sonar:
haldi hel því es hefr.

5 *En þess geta menn, at þar hafi verit Loki Laufeyjarson, er flest hefir ilt gǫrt med ásum.*

Mit trockenen Thränen
wird Þǫkk beweinen
Balders Verbrennung,
im Leben nicht noch als Leiche
trug mir Lohn ein der Mann:
behalte Hel was sie hat!

Man sagt, es sei Loki, der Laufey Sohn, gewesen, der am meisten Böses unter den Asen angerichtet hat.

Cap. 49.

(þá mælti Gangleri:) allmiklu kom Loki á leid, er hann olli 10 *fyrst því, er Baldr var veginn ok svá því, er hann vard eigi leystr frá helju; eda hvart vard honum þessa nǫkkut hefnt? (Hár segir:) goldit var honum* 15 *þetta, svá at hann mun lengi kennask. þá er godin váru ordin honum svá reid, sem ván var, hljóp hann á braut ok fal sik á fjalli nǫkkuru, gerdi þar* 20 *hús ok fjórar dyrr, at hann mátti sjá ór húsinu í allar ættir . . . . . .*

(Es sprach Gangleri:) sehr Großes brachte Loki damit fertig, daß er es veranlaßte, daß Balder getötet und auch damit, daß er nicht aus der Unterwelt erlöst wurde — und wurde er dafür irgend bestraft? (Hár antwortete:) büßen mußte er es und er wird die Buße nie vergessen. Als die Götter wider ihn nach Gebühr aufgebracht waren, lief er davon und versteckte sich in einem Felsen, richtete sich da eine Wohnung ein mit vier Thüren, so daß er vom Innern nach allen Richtungen ausblicken konnte . . . . . . aber endlich glückte es den Asen, ihn zu fangen und in einer Felshöhle einzusperren (vgl. Vǫl. 35).

Wie erwähnt, hat Snorri den Inhalt des 48. Kap. aus drei Liedern zusammengebracht:

1) aus einem der Vegtamskviþa ähnlichen Lied (im Kviþuháttr) auf den Tod Balders (Kv.) [1];

2 helfarar U 3 eda: ne RW nautkak karls sonar *om.* U 4 hafi R 5 en-7 asum: þar var Loki raunar U 8 þa-18 braut: þa er guþin visso þat voru þau reid loka U

1) *munat vǫpn Baldri né vidir bana*
hefk af ǫllum eida þegna = o. s. 47, 20 ff.

2) aus der Húsdrápa des Ulfr Uggason in ihrer auf Balders Leichenfeier sich beziehenden Partie (H.);

3) aus einem im Ljǫþaháttr abgefaßten Lied (vgl. die Strophe der Þǫkk s. 52, 1 ff.) auf Hermóđs Höllenfahrt (Lj.).

Sehen wir von den bekannten euhemeristischen Zuthaten Snorris ab, so bleibt kein Raum für die Annahme, er habe auch hier aus freier mündlicher Ueberlieferung geschöpft (Müllenhoff, DA 5, 176), die im 21. Kap. der Snorra Edda so faßlich durchbricht.

Im ganzen kann es jetzt nicht mehr zweifelhaft sein, daß es ein Irrtum war, die Baldersage wesentlich in der Form, in der sie bei Snorri vorliegt, bereits mehrere Jahrhunderte vor seiner Zeit auf Island vorauszusetzen (gegen Bugge, Studien s. 278 vgl. Niedner, ZsfdA. 41, 307. 316). Aus den primären Quellen erhalten wir „ein wesentlich anderes Mythenbild wie in der Gylfaginning; sie mahnen von vornherein zu größter Vorsicht gegenüber Snorris Bericht". Niedners Begründung vermag ich mir allerdings nur zum Teil anzueignen. Das Alter von Kv. und Lj. dürfte er richtig bestimmt haben. Diesen Liedern liegt gemeinschaftlich die Auffassung zu Grunde, daß, wie die gesamte Natur sich zum Schutz von Balders Leben verpflichtet habe — mit Ausnahme des Mistelzweiges, so die gesamte Natur Balders Tod beweint habe — mit Ausnahme der Þǫkk. Das eine bedingte das andere. Da nun aber in Vǫl. das Weinen auf Frigg beschränkt, dieses Motiv erst in jüngeren Skaldenbelegen (s. 41 f.) ausgeweitet ist, da ferner die ganze Hermóđr-Episode als Lückenbüßer für die bereits verblaßte Vorstellung von der das Wiedererscheinen des Toten bewirkenden Kraft der Mutterthränen angesehen werden darf (Sv. Grundtvig, Nordens gamle Litt. s. 61 f.) und die thränenscheue Hexe Þǫkk als dichterische Kontrastfigur der thränenreichen mütterlichen Frigg sich eher eingestellt haben wird als das Motiv von der Teilnahme der ganzen Natur, dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit den Schluß ziehen, daß Kv. und Lj. der jüngsten Gruppe der Eddalieder, d. h. dem 11./12. Jahrh. angehören (ZsfdA. 41, 327 ff. 333).

Vex viđarteinungr fyr vestan hǫll,
ungr sá þóttumk eiđs at krefja = o. s. 47, 25 ff.

nach Bugge, Studien s. 51; Niedner ZsfdA. 41, 37. 309. Niedner irrt jedoch, wenn er die Húsdrápa auch für den Tod Balders als Quelle ansetzt (s. 315).

Snorri hat aber nicht bloß unbefangen die jüngsten Ausgestaltungen des Mythus (ohne Rücksichtnahme auf die unzuverlässige Vegtamskviþa) mit den ältesten Zeugen kombiniert, diese seine Redaktionsthätigkeit veranlaßte ihn auch, alte Motive fallen zu lassen. Er erwähnt nicht die ihm aus Vafþrúþnesmǫl bekannte Sage von der geheimnisvollen Rune, die Odin seinem Sohn ins Ohr geflüstert (s. 29) und er hat den heroischen Charakter des Helden verflüchtigt (Niedner, ZsfdA. 41, 307 f. 331 ff.) [1]. Loki geriet bei ihm weiter in den Vordergrund, Hǫþr tiefer in den Schatten und Snorri hat den Leser nicht im Zweifel gelassen, daß sich der Mythus um das Widerspiel des guten Balder und des bösen Loki drehe, hat uns aber selbst in anderem Zusammenhang die Belege dafür aufgespart, daß dieses Rollenverhältnis nicht überall dasselbe gewesen ist (*dólgr Haþar* als Kenning Balders SnE. p. 82). Die Feindschaft zwischen Balder und Hǫþr ist gewissen Quellen zum Trotz von Snorri total eliminiert worden, infolgedessen erwähnt er gar nicht die ihm wohlbekannte Sage von dem Rächer Balders (SnE. p. 84). Hǫþr kam um alle Initiative, und alle Buße sammelte Snorri auf das Haupt des allein thätig eingreifenden Loki; auf die Blindheit des Hǫþr wird Gewicht gelegt, sie sollte ihn als unschuldiges Werkzeug erscheinen lassen. Snorri hat also die Ueberlieferung k r i t i s c h gesichtet.

Ich bin geneigt, in manchen dieser Punkte Snorris redaktioneller Kritik volles Vertrauen zu schenken, weil er sich dabei im Einverständnis mit unserer ältesten Quelle, der Vǫluspá, gehalten hat. Auch dieses Gedicht weiß nichts von einer zwischen Balder und Hǫþr bestehenden F e i n d s c h a f t , weiß nichts von einem an dem Feind seines Vaters durch den Sohn vollstreckten Racheakt und entlädt den ganzen Grimm der Asen auf Loki als den Hauptschuldigen. Mit der Verbannung des Loki aus der Burg der Asen schließt der alte Dichter die Katastrophe ab. Mit ihm

1) Wenn Niedner als Motiv Snorris angiebt, er beabsichtige die Anteilnahme Odins zu Gunsten der Frigg herabzusetzen, so übersieht er, daß Snorri im Gegensatz zu Vǫl. Odin als Hauptleidtragenden hinstellte und im Gegensatz zur Húsdrápa Odin vor Freyr bevorzugte. Daß Snorri die Frigg principiell als die maßgebende Gottheit bei allem, was über Balder beschlossen wurde, thätig sein lasse, ist eine Uebertreibung, denn diese Behauptung trifft nur für den mütterlichen Schutz und für den Auslösungsversuch zu; neben ihr treten die Asen zum mindesten gleich wirksam hervor.

geht Snorri Sturluson. Aber freilich verfügt Hǫþr in Vǫl. noch über ein Maß von Aktivität, das ihm in der jüngeren Dichtung abhanden gekommen ist und auch von Snorri nicht wiederhergestellt wurde. Zwar haben wir nicht den geringsten Anlaß, diesem ausgezeichneten Kenner des Altertums grobe Mißverständnisse, noch weniger ihm grobe Unterlassungssünden vorzuwerfen. Die Redaktion, in der er uns den Baldermythus vorlegt, verrät nirgends, daß er eigenmächtig in wesentlichen Dingen sich Zusätze oder Streichungen erlaubt hätte; die in den Mythus eingedrungenen Interpolationen und Umbildungen lagen bereits in seinen Quellen vor, und Snorri giebt sich auch in unserem Fall als der verhältnismäßig sehr unbefangene Berichterstatter, als den wir ihn aus seiner reichen Schriftstellerei kennen. Aber er war Schriftsteller. Und so ist es nicht zu verwundern, daß er gelegentlich an ungeeigneter Stelle neue Lichter aufgesetzt, an anderer Stelle Lichter gelöscht und dadurch die Belichtung der einen Figur auf Kosten der andern gesteigert hat. Das kritische Verfahren muß also darauf gerichtet werden, von ihm gelöschte Lichter wieder aufleuchten zu lassen oder, anders ausgedrückt, die da und dort bei Snorri versteckten blinden Motive zu ihrer wahren Bedeutung zu bringen. Im selben Verhältnis als die Figur des Hǫþr klarer heraustritt, verliert Loki etwas von seiner blendenden Helle; je lebendiger das bei Snorri zu einem blinden Motiv herabgesunkene Verhältnis zwischen Balder und Hǫþr wird, um so näher werden wir an die ursprüngliche Gestalt des Mythus herankommen.

Nach Snorri gehört zum Mythus weder die Feindschaft zwischen Balder und Hǫþr, noch die an diesem vollstreckte Rache. Indem ich dieses Ergebnis acceptiere, fällt mir die Aufgabe zu, die Entstehung und Ausbildung dieser Motive zu erklären.

So wie der Verfasser der Vegtamskviþa im Gegensatz zur SnE. den Fall darstellt, ist er schon von seiner juristischen Seite her lehrreich. Als Rechtshandel haben den Konflikt zwischen Balder und Hǫþr jedenfalls diejenigen angesehen, die seine Lösung erst in der Blutrache gefunden haben. Das ist die erste Stufe sagenmäßiger Entwickelung: ein mythisch-ritueller Vorgang ist von der Sage unter die Normen der Rechtsanschauung gestellt worden. Snorri berücksichtigte diese (jüngere) Entwickelung so wenig als der Dichter der

Vǫluspá. Wir sind aber dadurch nicht der Aufgabe überhoben, festzustellen, wie weit diese juristische Auffassung in den jüngeren Quellen den Mythus beeinflußt hat.

„Zu den auffallendsten Eigentümlichkeiten des germanischen Strafrechts gehört die Behandlung der absichtslosen Missethat. Missethat wurde begangen durch rechtswidrige Zufügung eines Uebels. Auch wer das Uebel ohne Absicht und ohne Fahrlässigkelt verursacht hatte, haftete für seine That als Missethat. Die That tötet den Mann . . . Gemäß dem formellen Zuschnitt der ganzen Rechtsordnung wird aus dem schädlichen Erfolg mit einer Logik, welche blind ist gegen die Lage des einzelnen Falles, auf das Dasein des verbrecherischen Willens geschlossen" [1]. Gerade den Tod Balders hat Brunner an die Spitze seiner Belege gestellt. Er resumiert den Thatbestand nach den verschiedenen Quellen dahin: „dem Thäter (Hǫþr) fehlte nicht nur die böse Absicht, man wird nicht einmal von einer Fahrlässigkeit sprechen können, da den Asen, die Balders Unverwundbarkeit prüften, bekannt war, daß Frigg ihm von allen Wesen Sicherheit ausgewirkt habe und die Nichtverpflichtung der Mistel ihnen ein Geheimnis geblieben war." Brunner erkannte aber auch, daß, sobald die That Hǫþrs als absichtslose Missethat aufgefaßt wurde, die Rache folgen mußte, die bei Snorri ausbleibt: „Nichtsdestoweniger gilt Hǫþrs That für eine solche, welche die Rache herausfordert . . . Höchst bezeichnend ist es, daß die Snorra Edda sich veranlaßt sieht, zu erklären, gewissermaßen zu entschuldigen, weshalb die versammelten Asen an Hǫþr nicht sofort Rache nahmen. Als Balder gefallen war, heißt es in Gylfaginning, standen die Asen alle wie sprachlos und regungslos. Einer sah den andern an, ihr aller Gedanke war wider den gerichtet, der diese That vollbracht hatte. Aber sie durften sie nicht rächen. Es war an einer heiligen Friedensstätte . . ."

Hier verrät sich die Beschaffenheit der älteren Quelle, welche den Racheakt nicht kannte, weil der Ritus ihn nicht forderte. Wir nennen diese Darstellung des Mythus die rituelle und stellen ihr gegenüber die sagenmäßige. Den Gegensatz erkennen wir z. B. an einem juristisch

---

1) H. Brunner, Ueber absichtslose Missethat im altdeutschen Strafrechte. Sitzungsber. d. Berliner Akad. d. Wissensch. 1890, 815 ff.

ähnlich gearteten Fall. „Einen hochtragischen Konflikt gewinnt aus der Strafbarkeit der ungewollten Tötung das ags. Heldengedicht Beowulf. Von den drei Söhnen des Géatenkönigs Hrédel hatte der zweite, Hædcyn, das Unglück, seinen älteren Bruder durch einen Pfeilschuß zu töten, der das Ziel verfehlte. Das bereitet dem Vater schweren Harm. Denn der Tod des Edeling fordert Sühne. Aber zu grauenhaft dünkt es dem König, daß sein zweiter Sohn auf dem Galgen reite und den Raben zum Raub werde. In dieser Seelenqual wird Hrédel trübsinnig und wählt den Tod. Nach der Auffassung des Gedichtes hatte Hædcyn den Tod verdient . . . Daß die Götter- und Heldensage eine uralte Rechtsüberzeugung des Volkes widerspiegelt, bestätigen vereinzelte Aussprüche der Rechtsquellen, sei es nun, daß sie das alte strenge Recht mit Bewußtsein festhalten, sei es, daß sie uns einen Einblick gewähren in den unablässigen Kampf, welchen strenges Recht und Billigkeit in der Behandlung der ungewollten Missethat zu kämpfen hatten“ [1]).

Vermögen wir demnach aus der geltenden Rechtsanschauung heraus sehr leicht zu erklären, wie die juristische Ausdeutung eines alten Ritus zu dem in den jüngeren Dichtungen vorliegenden Ergebnis führen mußte, so erweist sich der von dieser juristischen Ausdeutung frei gehaltene Bericht des Snorri als weit zuverlässiger denn die von der jüngeren, volkstümlichen Auffassung beherrschten Quellen, in denen eine Verschuldung Hǫþrs vorausgesetzt, Feindschaft zwischen Balder und Hǫþr postuliert und Rache für den Tod Balders gefordert und vollstreckt ist. Von Feindschaft ist so wenig die Rede, daß Snorri (bezw. sein Gewährsmann) den Hǫþr gar zu einem willenlosen

---

1) Brunner a. a. O. s. 816 f. Schon ein karolingisches Kapitular (a. 819) bestimmte: *ut si qui ignoranter peccavit, non totum secundum legem conponere cogatur, sed iuxta quod possibile visum fuerit* (Brunner s. 821). Brunner citiert hier den interessanten Tit. 19, 5 der Lex Baiwariorum: die Lex setzt den Fall, daß die Leiche eines Ermordeten von Geiern oder andern Aasvögeln entdeckt wird und diese sich darauf niederlassen, um sie zu verzehren. Jemand sieht dies und schießt einen Pfeil ab, um einen der Vögel zu erlegen, trifft aber die Leiche, so daß sie verwundet wird. Dann hat der Schütze die Zwölfschillingbuße verwirkt. Noch lehrreicher ist ein Gesetz Rogers von Sicilien, das vermutlich unter dem Einfluß normannischer Rechtsanschauung bestimmte: *qui de alto . . . ramum incautus proiciens non proclamaverit seu lapidem ad aliud iecit hominemque occidit, capitali sententia feriatur.* Diese Stelle ist zum Teil den Digesten entlehnt; aber nach der Vorlage war die Todesstrafe ausgeschlossen.

Werkzeug degradieren konnte, für dessen absichtslose Missethat Loki die Verantwortung übernahm[1]). Glauben wir die Degradierung des Hǫþr aus den Motiven einer älteren Tradition heraus wohl verstehen zu können, so steigt sie dadurch nicht im Werte. Denn sie hängt offenbar mit einer zweiten Neuerung zusammen.

Keinesfalls sind wir befugt, den moralischen Kontrast zwischen dem guten Balder und dem bösen Loki als ernsten Zug eines alten, noch jenseits von gut und böse stehenden Mythus zu beanspruchen. Als *rógberi ásanna* (SnE. p. 31) fungiert Loki bereits in Vǫl. und es sind alle Versuche abzuweisen, welche ihn aus dem Gefüge des Mythus entfernen möchten. Snorri — bezw. seine Quelle (Kv.) — hat ihn aber aus einem Feind der Asen zum Antagonisten Balders gemacht, und zwar zu einem teuflischen, wie die jüngeren Dichtungen der Isländer überhaupt für ihn als den Teufel unter den Asen jene naive Vorliebe bekunden, die allgemein aufgefallen und längst mit Recht auf Einwirkung der mittelalterlichen Teufelsvorstellung zurückgeführt worden ist (Bugge, Studien s. 82; Müllenhoff, DA. 5, 59 u. a.). Wie der Teufel auf Loki, so hat aber auch seine christliche Kontrastfigur, der gute Engel, auf Snorris Balder-Vorstellung gewirkt. Freilich ist es nicht meine Meinung, Snorri habe aus der christlichen Mythologie Teufels- oder Engelsmerkmale aufgegriffen und als Merkmale Lokis oder Balders ausgegeben. Das ist durchaus nicht seine Art. Vielmehr entnimmt er die Merkmale, die er zu Balders Charakteristik einzeln aufführt, der mythischen Tradition. Nur die Vorliebe, mit der er bei dem einen Merkmal der Bosheit bezw. der Güte und sittlich lobenswerten Reinheit und, als ihrer Ausdrucksform, der leuchtenden Körperschönheit Balders verweilt und vor allem die gezwungene Art, unter der er von dem Leser einen Vergleich zu ziehen fordert, erscheint einseitig und verdächtig (*hann er svá fagr álitum ok bjartr at lýsir af honum*[2]) *ok eitt gras er svá hvitt at jafnat er vid brár*

1) Vgl. Brunner a. a. O. s. 830 f. 834. 840. Eingriffe, wie sie Niedner ZsfdA. 41, 315. 317 u. ö. vorschlägt, um die Rolle des Loki umzugestalten, sind, wie die juristische Erörterung gezeigt haben dürfte, unzulässig; dagegen treffe ich fast mit Müllenhoff (DA. 5, 57) zusammen.

2) *fagrt álitum* Gripisspá 27, 2. *lét Oþinn bera inn í hǫllina sverđ ok váru svá bjǫrt, at þar af lýsti* SnE. p. 68; *ljóshamr* Ynglingatal 29 (oder *ljóshár?* Arkiv XI, 12. F. Jónsson, Forklaring til versene i Heimskringla s. 18 f.); *bjartlitađr* Helgakv. Hjǫrv. 7, 3; *bjarthaddađr* Gripisspá 33, 6. *bjartr* als Epitheton des Freyr Vǫl. 53. *Sólbjartr* Fjǫlsvinsm. 47.

Baldrs[1]), *þat er allra grasa hvítast ok þar eptir máttu marka fegrd hans bædi á hár ok á líkam* c. 21). Die schönste der Blumen hatte man mit den schönen Wimpern Balders verglichen; Snorri aber zerrt den Vergleich, der auf Balders sprichwörtliche Schönheit zielt, auseinander.

Stünde etwa bei Snorri als Epitheton Balders, was er uns p. 70 als Wort der Skaþi mitteilt: *fátt mun ljótt at Baldri*, oder etwa: *hvítr á hár ok hǫrund* (Sturl. II, 104) oder ähnliches in derselben Stilart, wie er sonst die ihm überlieferten Epitheta aufreiht, es würde kein Verdacht sich regen[2]). So aber hat Snorri auf ein für den Mythus allerdings recht bedeutsames Epitheton der Reinheit und Schönheit einen überhöhenden Accent gelegt, der so wenig als die moralische Taxierung in der Sache gerechtfertigt ist, vielmehr den Eindruck des Männlichen ins Weibliche zu verkehren scheint und offenbar auf Anlehnung an eine fremde Stilart beruht. Schlicht giebt Snorri (SnE. p. 37) die Worte wieder, die im Liede den schönen Armen der Gerdr gewidmet waren: *lýsti af hǫndum* (*hári* U) *hennar bædi í lopt ok á log* (cf. Skirnesm. 6), Hǫvam. 161 begegnet das entsprechende adj. *hvítarmr* wie zu unserer Balderstelle das Beiwort *bráhvítr* (Vǫlundarkviþa 39) gehört, Lokasenna 20 lesen wir *sveinn enn hvíti* (vgl. *enn hvíti halr* Heimskr. II, 409), Heimdallr ist *hvítastr ása* (Þrymskv. 14) und noch in der jüngeren Ueberlieferung stoßen wir auf ein Wort wie dieses: *Helgi átti kenningarnafn ok var kalladr hvítr, var honum þat eigi auknefni, því at hann var vænn madr ok vel hárdr, hvítr á hár* (Flat. II, 156). Die Schilderung Balders aber erinnert eher an die Schönheitsideale der romantischen Sögur[3]), die einen typischen Ausdruck in den Namen der Helden einer Flóres saga ok Blankiflúr gefunden haben (*han hétti blómi, en hon hvíta blóma* c. 2, 8) und formel-

1) *brár má kalla hrís eda gras hvarma eda augna* SnE. II, 499; vgl. Gizurr *gullbrárskald* (F. Jónsson, Lit. hist. 1, 581).

2) *cuius etiam insignem candore caesariem tantus comae decor asperserat, ut argenteo crine nitere putaretur* Saxo Gramm. p. 334 f. *illum capitis decor approbat et nitor oris vertexque crine fulgidus* p. 340. *flava quippe caesarie nitentique capillitio erat* p. 371. Im ganzen wäre auch die Schilderung Conchobars, des Ulsterkönigs, zu vergleichen: „es gab auf Erden keinen Menschen, der sich mit Conchobar vergleichen konnte, an Schönheit und Gestalt, an Größe und Körperbau und Ebenmaß, an Auge und Haar und Weiße der Haut, an Weisheit und Klugheit und Wohlredenheit" R. Thurneysen, Sagen aus dem alten Irland s. 70.

3) Th. Hjelmkvist, Naturskildringarna i den norröna Diktningen s. 184.

haft wiederkehren (z. B. *hvítara var hold hennar en nýfallinn snjór á þurrum vidi eda hit hvítasta blóm á grasi* Elis saga ok Rosamundu 73, 14). Die Romane des Mittelalters verdanken ihr Schönheitsideal und den Vergleich schöner Menschen mit schönen Blumen (Rohde, griech. Roman [2] s. 164 Anm.) zum einen Teil dem antiken Roman, zum andern Teil der Legende, durch die der von Snorri aufgegriffene Vergleich Balders mit einer Blume inspiriert sein dürfte.

Schon Bugge glaubte den weißen Christ zur Erklärung heranziehen zu sollen (Studien s. 35. E. H. Meyer, Völuspa s. 138). Er erinnerte an Christi strahlende Schönheit und weiße Hautfarbe, Meyer verwies auf Apokal. 1, 14 (*caput filii hominis et capilli erant candidi tanquam lanea alba* etc.), aber diese Merkmale gehen über die der Engelserscheinung nicht hinaus.

Den Typus der seligen Engel hat nach ihrer äußeren Erscheinung A. Dieterich (Nekyia s. 38 ff.) behandelt. Die Petrusapokalypse (Dieterich s. 3) giebt folgendes Bild: „es ging von ihrem Antlitz aus ein Strahl wie von der Sonne und leuchtend war ihr Gewand, wie es niemals eines Menschen Auge sah und kein Mund kann erzählen oder ein Herz erdenken den Glanz, in den sie gehüllt waren und die Schönheit, die von ihrem Angesicht ausging . . . denn ihre Leiber waren weißer als aller Schnee und röter als jede Rose. Und rot und weiß war bei ihnen vereinigt . . . ihr Haar war lockig und glänzend und leuchtete über ihrem Antlitz und ihren Schultern gleichwie ein Kranz, geflochten aus Nardenblüten und bunten Blumen oder wie der farbige Bogen in der Luft.“ Die Bilder erinnern in allen Einzelnheiten an die Art, wie die Griechen sich ihre Göttersöhne dachten (*λευκοὺς θεῶν παῖδας εἶναι* lautet ein Wort Platons) bis auf das lockige Haupthaar, welches das Haupt der Gerechten gleich einem blumigen Strahlenglanz umleuchtet (Dieterich s. 39). Durch die Visionslitteratur wurden diese Stilmittel den Epigonen überliefert. In der Visio Tundali z. B. bezieht sich auf die im Jenseits weilenden Märtyrer der Satz: *erat vero facies uniuscuiusque ex eis splendida, sicut sol splendet in meridie et capillos habebant auro simillimos et coronas habebant in capitibus aureas* (ed. Wagner s. 47) [1]). In bildlichen

1) Die entsprechende Stelle von *Duggals Leizla* steht in den Heilagra manna sögur 1, 356, 10 ff.

Darstellungen sind noch die Blütenblätter um den Strahlenkranz gekennzeichnet (Dieterich s. 44).

Nun hat bekanntlich Bugge festgestellt, daß die Pflanzen, die im Norden *Baldrsbrá* heißen, Kompositen (Vereinsblütler) mit gelber Scheibe und weißen Strahlen sind (Studien s. 35. 295 f.[1]) und es bedarf nicht länger des Hinweises auf eine Christus-Darstellung des 15. Jahrhunderts[2]), nachdem wir die Heimat dieses Bildes in den Darstellungen der seligen Engel und in der volkstümlichen Legende aufgezeigt haben. Aber ich betone, daß es sich dabei zunächst nicht um Entlehnung von Motiven, sondern um Beeinflussung der Stilform handelt, unter der die alt-mythischen, Balders leuchtender Schönheit und Reinheit gewidmeten Epitheta vom Volke und dann persönlich von Snorri aufgeführt wurden[3]).

Ich glaube allerdings, daß dadurch die alte Ueberlieferung leise verschoben worden ist. Den Vergleich mit der schönen Blume bezieht nämlich Snorri nach den ihm geläufigen Bildern nicht bloß auf die Schönheit von Balders Haar, sondern auch auf seinen Körper. Das kann (trotz SnE. p. 70) nicht die volkstümliche Art gewesen sein, auf die sich doch Snorri mit Nennung der Blume beruft. Wenn man die schöne Blume nach den schönen Wimpern Balders benannt hat, so kann nur der Strahlenkranz der Blume mit den Wimpern verglichen worden sein, die, wie der schimmernde Kranz die glänzende Scheibe der Blume, das wunderbar glänzende Auge des Asen umrahmten[4]). Das Auge ist es, was beim Mann im Altertum als besonderes

1) Nach den Sammlungen Bugges ist der Name *Baldrsbrá* für die Kamille (*anthemis cotula, matricaria inodora*; in Kalmar und auf Oeland für *cichorium intubus*) in allen nordischen Reichen bekannt; in Nord-England (*Baldeyebrow*; The home of the eddic pœms s. XLVII), auf Island und den Færöern, in Norwegen (bis 71° 5′ in den Stiftern Drontheim, Bergen, Christiansand), im südlichen Schweden (Värend, Blekinge, Schonen), in Dänemark kommt er jetzt noch vor (F. Magnusen, Lex. Mythol. p. 292. Petersen, Mythol. s. 278. Schübeler, Viridarium Norwegicum 2, 21 f.).

2) R. Thurneysen, Sagen aus dem alten Irland s. 39. 71 giebt interessantere Belege.

3) Vgl. auch K. Gislason, Efterl. Skrifter 1, 280 f.

4) J. Grimm nennt als volkstümliche Namen der Kamille: *hvitetoja* („Weißauge“ in Dalekarlien); *Kuhauge, Rindsauge, Ochsenauge* und vergleicht *supercilium Veneris* (Mythol. 1⁴, 184. 2, 997; die Blume ist nicht ohne abergläubische Bedeutung, Frazer 3,² 340). Daß der Vergleich sich auf das Auge Balders beziehe, ist auch die Meinung von R. Much, Der germanische Himmelsgott s. 67.

Schönheitsmerkmal herausgehoben wurde[1]); auf das Auge paßt der Vergleich mit der Kamille vortrefflich, ihn auf die Statur oder die Totalerscheinung auszudehnen, ist seltsam und gezwungen. Das obwaltende Mißverständnis kann leicht durch Ausschaltung des von Snorri herrührenden Satzes: *ok þar eptir máttu marka fegrđ hans bæđi á hár ok á likam* behoben werden.

Dieser Satz zieht den analogen Ausspruch am Ende des 48. Kap. (s. 51, 14) nach sich: *sem þu munt sét hafa at þessir hlutir gráta allir í frosti ok hita* (*þá er þeir koma ór frosti ok í hita* RW). Derlei Zwischenbemerkungen sind im modernen Märchenstil beliebt[2]). Sie verraten den Abstand der Zeiten und die Verschiedenheit der Denk- und Darstellungsform, die zwischen einem Mythus und einem Märchen besteht. Sie mahnen eindringlich, die Art und Weise, wie Snorri erzählt, nicht mit dem Mythus zu identifizieren.

Es kann also gar keine Rede davon sein, daß Snorri den merkwürdigen Zug, alle Dinge hätten um Balder geweint, erfunden oder der Legende entlehnt habe (Bugge, Studien s. 58 ff.). Dazu kommt, daß bei den bisher beigebrachten christlichen Autoren entweder die Thränen völlig fehlen oder jedenfalls die den Toten aus der Unterwelt befreiende Kraft der Thränen[3]) ohne Beleg bleibt. Das ist ein altvolkstümlicher Glaube. Mit den gelehrten Materialien Bugges ist für die Sache nichts gefördert worden[4]).

Wohl aber ist erkennbar, daß wie beim Schutz von Balders Leben, so bei der Pflicht, um den Toten zu weinen, eine einfachere (norwegische) Form des Mythus, durch Vǫluspá bezeugt,

---

1) Hrómundr war *augnafagr* und *hárbjartr* Fas. 2, 365 vgl. Sigurdarkv. sk. v. 36 u. v. a. *regibus te non servis editum praeradians luminum vibratus eloquitur. forma prosapiam pandit et in oculorum micatu naturae venustas elucet. acritas visus ortus excellentiam praefert nec humili loco natum liquet quem certissima nobilitatis index pulchritudo commendat. exterior pupillarum alacritas interni fulgoris genium confitetur* etc. Saxo Grammaticus p. 70.

2) Vgl. z. B. in dem dänischen Märchen „Meiner Treu": weil die Weißfische einen ins Meer gefallenen Schlüsselbund nicht finden konnten, weinten sie und daher kommt es, daß sie noch immer rote Augen haben (Grundtvig, Dän. Volksmärchen 2. Samml. Leipzig 1879 s. 16). Das im nördlichen Island verbreitete Sprichwort: *allir hlutir gráta Balldur ur helju nema kol* (F. Magnusen, Lex. Mythol. p. 297 Anm. A. Kock, Idg. Forsch. 10, 97) geht, wie der Wortlaut zeigt, auf die Snorra Edda als seine Quelle zurück.

3) Darum handelt es sich (Niedner, ZsfdA. 41, 333), nicht um Tausymbolik (Much a. a. O. s. 68).

4) Stephens, Aarbøger 1883, 274 ff. Bugge, The home of the eddic poems s. XLIX ff.

die ältere, d. h. ursprünglichere gewesen ist. Erst in den jüngeren isländischen Liedern ist das Motiv der Vereidigung aller Dinge auf den Schutz von Balders Leben und auf seine Rückkehr aus der Unterwelt als Steigerungsform dichterisch verwertet worden [1]). Der alte Mythus war schlichter. Den Schutz Balders übernahm ursprünglich die sein Schicksal mütterlich bestimmende und beklagende Frigg; der Erlösungsversuch lag in der den Abgeschiedenen heimlockenden Kraft der Mutterthränen (Germ. 27, 337).

Aber bei all dem handelt es sich nur um ganz unwesentliche dichterische Auswüchse. In den Grundzügen läßt gerade die märchenhaft gefärbte Erzählung Snorris den alten an den Ritus gebundenen Mythus durchscheinen. Niemals ist die Berechtigung in Frage gestellt worden, Snorris ausgezeichnete Darstellung mit den alten Liedern zu kombinieren.

Es fehlt aber in der Edda nicht an Motiven, die über den von Snorri kritisch gesichteten Stoffkreis hinausweisen. Snorri schien von anderweitigen, ihm bekannten Ueberlieferungen nicht viel zu halten. Nur mehrmalige Andeutungen lassen eine weit völligere und im Stil abweichende Behandlung des Themas ahnen. Ich erinnere an die Kenningar *verr Nǫnnu, dólgr Haþar*. Es ist, als wären sie wegweisend stehen geblieben, um die Verbindung mit einer Baldersage, mit Saxo Grammaticus herzustellen.

ZWEITES KAPITEL

DIE SAGE

Der dänische Geschichtschreiber Saxo Grammaticus beginnt das dritte Buch seiner Historia Danica mit der Geschichte des Hötherus. Das dritte (und vierte) Buch hebt sich dadurch von den übrigen Teilen des Werkes ab, daß die erzählende Prosa nicht mit Versen durchwoben ist. Man möchte daraus den Schluß ziehen, daß dem Verfasser als Quelle nicht Lieder, sondern Prosaerzählungen gedient hätten [2]). Auch die Nüchtern-

1) Volksliederart glaubt man zu spüren (O. Böckel, Deutsche Volkslieder aus Oberhessen s. XC ff.)
2) Müller-Velschow II, 120. Bugge, Studien s. 165. 166.

heit des Urteils erinnert an den Ton, in dem die rein geschichtlichen Bücher gehalten sind [1]).

Nach Saxos Angabe ist die Geschichte von Hötherus und Balderus eine uralte Sage [2]). Daß sie aber durch ihn, der sie älteren Quellen nacherzählt, schwer beschädigt und entstellt worden ist, steht fest [3]). Es sei nur auf die bedenklichsten Schäden aufmerksam gemacht:

1) Hötherus ist bei Saxo der Held der Geschichte. Völlig unverträglich damit ist der Eifer, mit dem der bei Saxo wie in den jüngeren isländischen Dichtungen an ihm sich vollziehende Racheakt behandelt wird. Nun ist ja dieser dem alten Mythus noch ganz fremd (s. 55), aber wo er sich angesetzt hat, fordert er notwendig Balder als Hauptperson [4]). In der Rachescene herrscht denn auch bei Saxo so einheitlich der Balder-Gedanke, während Hötherus vollständig zurücktritt, daß durch diesen Akt allein schon die Umbiegung der alten Verhältnisse des Mythus deutlich und Balder als die Hauptperson einer älteren Sage erwiesen wird.

2) P. 113 erfahren wir über Balder: *ne ferro quidem sacram corporis eius firmitatem cedere;* es gebe nur ein einziges, wohl verwahrtes Schwert *quo fatum ei infligi possit.* In diesen Worten liegt ein auffallender Widerspruch. Wenn der heilige Leib Balders gegen Schwerthieb gefeit ist, wird er kaum gegen ein Schwert empfindlich gewesen sein. Hötherus läßt es sich aber nicht verdrießen, dieser Wunderwaffe habhaft zu werden. Als glücklicher Besitzer (*insignibus spoliis felix*) tritt er mit unwiderstehlicher Kraft in den Kampf mit Balder ein. Statt ihm nun aber mit dem Schwert den Todesstreich zu versetzen, läßt er Balder entkommen und späterhin erfahren wir, daß es dieser Waffe gar nicht bedarf, daß es für Hötherus vielmehr darauf ankam, von einer wunderbaren, durch Nymphen gehüteten Kraftspeise zu kosten, der Balder seine Unverletzlichkeit verdankt (Bugge, Studien s. 105). Schließlich behauptet Saxo, die Nymphen hätten ihm erst ein stichfestes Gewand, danach *accurati*

---

1) P. Herrmann, Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der dänischen Geschichte des Saxo Gramm. 1, 466 ff; C. Knabe spricht hier die Vermutung aus, Buch 3—5 seien zuerst geschrieben worden (c. a. 1202).

2) *inimicum opinioni esset, nisi fidem antiquitas faceret* p. 118. *pristina scaturigo* p. 120. Auch Vafþruþnesm. 55 spielt sich die Handlung *í árdaga* ab.

3) Beer, Beitr. 13, 60 ff.

4) A. Olrik, Sakses Oldhistorie s. 26; Niedner, ZsfdA. 41, 324.

nitoris cingulum potentemque victoriae zonam geschenkt (p. 124), während die Erzählung thatsächlich in dem Wundermärchen von der Kraftspeise gipfelt.

3) P. 113 wird die Begegnung mit den Waldnymphen als eitel Lug und Trug ausgegeben und doch verfügt Hötherus über eine *tunica ferrum spernens* (p. 118), die ihm die Frauen geschenkt haben sollen (p. 122). Von den Waldnymphen stammt nach Saxo nichts weiter denn die Mitteilung, Balder sei ein Halbgott (p. 113). Unbekümmert darum giebt ihn Saxo (p. 121 ff.) als dänischen Kronprätendenten aus, der mit Hötherus in offenem Zwist liegt, weil auch dieser auf den dänischen Königstitel Ansprüche geltend macht. Zuvor hatte uns Saxo versichert, Balder sei gegen Höther ins Feld gerückt, um seinen Rivalen in der Gunst der Nanna zu beseitigen.

Diese schwerwiegenden Widersprüche gehen über die epische Licenz hinaus und könnten Saxos Erzählung fast um ihren Wert bringen. Keinesfalls ist sie in ihrer Rohform für die Sagenkritik verwendbar. Es ist aussichtslos, mit Saxos Bericht zu operieren [1]). Man muß erst versuchen, die Textgeschichte mit dem Absehen auf Saxos Quellen (oder die Quellen seiner Quelle) aufzuhellen, um sie danach wie Snorris Erzählung mit den alten mythischen Belegen kombinieren zu können.

Diese Forderung ist auch deswegen unumgänglich, weil die von Saxo gewählte Stilisierung der Sage keinesfalls auf seine Quellen in gleichem Umfang übertragen werden darf. Vortrefflich hat Sophus Bugge die maßgebenden Punkte herausgehoben: „Der Umstand, daß die dänische Sage lange in mündlicher Tradition bei Leuten bewahrt wurde, welche das alte Götterleben wohl nur in Bruchstücken kannten, und daß sie auf uns durch Christen kam,

1) Recht hübsch charakterisiert Geijer, Svea rikes häfder s. 263 f. seine Leistung: „nichts erläutert den Uebergang von heidnischen Mythen zu dem christlich-nordischen Volkslied und dem romantischen Abenteuer besser als diese Erzählung. Sie steht gerade auf der Grenze dieses Uebergangs; noch zur Hälfte an die Erde gebunden durch die Liebe, die ewige Leidenschaft, die aller Volksgesang vorzugsweise feiert, zur Hälfte noch in den dunkeln Räumen zu Hause, wo die Nornen das Los zuteilen, Odin die Erschlagenen ruft, Þórr den Hammer führt. Aber das Menschliche überwiegt doch schon und Saxo verwundert sich selbst über diese wunderliche Zusammenstellung von Göttern und Menschen, daß man deutlich sieht, er hat die Erzählung so genommen, wie er sie beim Volke fand" (Uebers. s. 219 f.). Diese Vermutung über Saxos Quelle kann sich den Umständen nach nur auf einzelne Motive, nicht auf die Gesamtkomposition beziehen.

welche in den Göttern der heidnischen Nordleute nur Abgötter sahen, hat sie in ein ganz anderes Licht gestellt als das, worin sie früher vor den Nordleuten gestanden haben muß. Und dadurch, daß Hötherus hier in die nordische Königsreihe eingeführt und die Sage auf nordischem Grund und Boden lokalisiert wurde, sind manche neue Verbindungen angeknüpft worden. Außerdem verdankt man wahrscheinlich nicht wenige unursprüngliche Kombinationen Saxos Lust, die Erzählung von seinen Helden so inhaltreich zu machen als möglich und die einzelnen Glieder der Erzählung enge zu verbinden, wie auch seine gekünstelte lateinische Ausdrucksweise nicht selten die Darstellung seiner Gewährsmänner verwischt hat“ (Studien s. 83 f.).

Nachdem Bugge eine auffallende Verwandtschaft mit dem Stil des antiken Romans aufgedeckt hatte, ist es Olrik gelungen, die wesentliche Uebereinstimmung mit den isländischen Sögur ins Licht zu setzen. Leise klingt der Stil der Volkssagen und der Volkslieder an. Dieses mixtum-compositum von Stilformen wird in erster Linie zu eliminieren, d. h. auf die verschiedenartigen Quellen des Berichterstatters zurückzuführen sein.

1.

Die Wortwahl seiner *Latinitas* ist des Geschichtschreibers eigenste Leistung. Sie ist in ihren Ausdrucksmitteln wesentlich durch die sog. silberne Latinität bestimmt worden [1]). Die Stilmittel der Erzählung gehören zu gewissen Teilen derselben Periode an und zwar ist es formal die antike Rhetorik [2]), material

1) Steenstrup, Arkiv f. nord. Fil. 13, 103. Einzelnachweise giebt im Anschluß an die grundlegenden Vorarbeiten des Stephanius jetzt C. Knabe bei P. Herrmann, Erläuterungen s. 444 ff. Der spätlateinischen Prosa (oder Poesie) gehören an: *barbitus, chelys, melos, allubescere, obumbratio, opinative, compertire, decusatus, libratus, seriatim, sitibundus, solidativus;* die Anlehnung an Ammianus Marcellinus und Martianus Capella tritt in unserem Abschnitt nicht stark hervor, wohl aber sind die von Knabe s. 455 f. aus Curtius Rufus beigebrachten Belege bemerkenswert (*cupido demendae ignominiae, damnata fide, potione medicata, nihil esse miseris mortalibus spiritu carius),* die noch durch Saxos Lieblingsautor Valerius Maximus überboten werden (*contubernium dividuum, corripi infinito amore, firmitate lateris, lenocinium fortunae, obequitare insolenter, percuti colapho, lectica se in aciem deferri iussit* etc.).

2) „Es ist ein hervorragendes Merkmal des rhetorischen Stils des Saxo, daß er sehr oft etwas unmittelbar nebeneinander zweimal sagt. Der Inhalt ist der gleiche, die Form ist verschieden: das giebt ihm die Möglichkeit, sein Geschick in der verschiedenen Gestaltung des Gedankens und in der Verwendung der lateinischen Synonyma zu zeigen.“ Knabe bei P. Herrmann, Erläuterungen s. 480; z. B. *urebat illum venustissimi corporis nitor, animumque perspicuae*

insbesondere der antike Roman, mit deren Farben Saxo seine Darstellung geschmückt hat.

Ein antiker Romanheld mit den Zügen des Paris hat, wie von Bugge nachgewiesen wurde, für Höther und der zur Romanfigur herabgesunkene Achilles hat für Balder Einzelzüge abgegeben. Die Empfindungen, denen Saxo seine Nanna Ausdruck geben läßt, weisen in ihrer Stilisierung auf einen antiken Typus der Romanheldin zurück. Bugges verdienstliche Nachweise würden entwertet werden, wenn wir mit ihm die Helden und die Motive des antiken Romans für die Vorbilder der bei Saxo erhaltenen Sage ausgeben wollten. Sie sind nur für den persönlichen Stil Saxos fruchtbar geworden. Aber die stilistische Leistung Saxos hat Bugge überraschenderweise gar nicht in Anschlag gebracht, obwohl sie doch längst (von Stephanius und Müller-Velschow) gewürdigt worden war. Saxos stilistische Motive müssen von den Sagenmotiven unterschieden werden.

Die konstitutiven Elemente der Sage hat Bugge im antiken Roman nicht zu belegen vermocht. Er hat sich wiederholt zu dem Geständnis genötigt gesehen, daß der eine oder andere Zug einheimische Sage repräsentiere (vgl. s. 90. 96. 104. 251 f. u. a.) oder charakteristische, durch den antiken Roman nicht gebotene Veränderungen erfahren habe (s. 91 f. 105. 108 f.) oder daß eine Figur dem Namen nach einem andern antiken Modell entspreche als der Rolle nach (s. 114 f. 190) und was ähnliche Mißverständnisse mehr sind, die sein Verfahren in Mißkredit gebracht haben. Die Thatsache, daß er nicht zu einer einheitlichen Quelle gelangt ist, sondern für die dänische Sage auf verschiedene lateinische und griechische Quellen zurückgreifen mußte (s. 164), hätte es ihm zum Bewußtsein bringen sollen, daß es sich um Stilgemeinschaft und um stilistische Anleihen handelt, welche über die ganze litterarische Gattung des antiken Romans sich verbreiten [1]). Unter diesem Gesichtspunkt bleibt

---

pulchritudinis habitus inflammabat p. 112. *hominibus adversum deos certatum crederes . . . divinis humanisque viribus permixtum aspiceres bellum* p. 118 etc. Auf die Fülle seiner loci communes brauche ich kaum ausdrücklich hinzuweisen; im übrigen vgl. Knabe a. a. O. s. 477.

1) S. 89 bemerkt Bugge: „Saxos Worte über die Kunstfertigkeiten und persönlichen Eigenschaften des Hötherus stimmen überein mit der Schilderung von Paris' Persönlichkeit bei mehreren Schriftstellern, namentlich aus der Uebergangszeit vom Altertum zum Mittelalter; aber ich wage nicht mit Bestimmtheit ein Werk oder mehrere Werke zu nennen, die hier die mittelbaren Quellen

eine Reihe der von Bugge beigebrachten Parallelen bestehen und fördert die Einsicht in die Kompositionstechnik des dänischen Autors und dadurch indirekt das Verständnis der Sage.

Bugge hat z. B. Dares Phrygius als Quelle Saxos behandelt (s. 94ff.) und auf folgende gemeinsame Motive aufmerksam gemacht: die Begegnung des Höther mit den Walkyrjen ereignet sich *inter venandum* (Saxo p. 112, dasselbe Motiv p. 243) wie Alexander *cum venatum abisset* im Idawalde mit den Göttinnen zusammentrifft. Wie Dares diese Begegnung als Traumbild ausgiebt, so Saxo als *fallacem imaginem* (s. 113)[1]). Anders urteilt Bugge über den Inhalt der Scene. Die Begegnung mit den Waldmädchen (Walkyrjen), so wie sie in der Höthersage geschildert wird, und in der Funktion, die ihr hier zukommt, enthält „sicher einheimisch dänische Sage und abergläubische Vorstellungen“ (s. 96), die er aus der antiken Tradition nicht herzuleiten vermag. Damit giebt er eigentlich selbst zu, daß Saxo mehr als den romanhaften Aufputz seinen lateinischen Vorbildern nicht schuldet. Ebenso verhält es sich mit Phrasen wie *insuetum mortalibus nemus* (Bugge s. 102 ff.), *nuptiis deum mortali sociari non posse* (Bugge s. 106 f.), *larvarum Nannae speciem simulantium continua noctibus irritamenta perpessus* etc. (Bugge s. 112), *urebat illum venustissimi corporis nitor* etc. (Bugge s. 115), *lucis ac vitae pigere* (Bugge s. 119), *citharoedum se dixit . . . oblatam chelyn inflexis ad musam nervis* etc. (Bugge s. 121 f.)[2]), *inusitatae*

---

der nordischen Sage gewesen sein können“ — es war ein verhängnisvoller Sprung, der ihn von solcher stilistischen Uebereinstimmung zu der Annahme der Entlehnung der ganzen Sagenfigur führte. Es ist noch niemand in den Sinn gekommen, die Kunstfertigkeiten und persönlichen Eigenschaften, die Saxo dem Höther beilegt, für sagenmäßig auszugeben, wohl aber lassen sie erkennen, daß Saxo sich bemühte, seiner Erzählung die Farben des antiken Romans zu geben. So ist aus Balder ein „zudringlicher, wollüstiger, schmachtender Liebhaber“ (Bugge s. 92 f. 115) geworden, aber es ist ausgeschlossen, daß mehr als diese Maske den antiken Autoren entlehnt sei. In diesem Sinn bin ich völlig mit Bugge einverstanden, daß bei Saxo „eine Nachwirkung griechisch-römischer Autoren aus dem späten Altertum und dem frühen Mittelalter“ vorliegt (Studien s. 93).

1) Vgl. hierzu J. Grimm, Mythol. 3^4, 121.

2) Saxo läßt seinen Hötherus die ganze Magie der Musik beherrschen: *nemo illo chelys aut lyrae scientior fuerat. praeterea sistro ac barbyto omnique fidium modulatione callebat. ad quoscunque volebat motus variis modorum generibus humanos impellebat affectus, gaudio mæstitia miseratione vel odio mortales afficere noverat. ita aurium voluptate aut horrore animos implicare solebat* (p. 111). Diese Worte stechen beträchtlich ab gegen die bescheidene Leistung dieses Musikers: *citharoedum se dixit. nec experimentum professioni dissonum fuit. oblatam namque chelyn inflexis ad musam nervis compositisque plectro fidibus moderatus gratum*



suauitatis edulium (Bugge s. 124 f.), *Proserpina per quietem astare aspecta, postridie se eius complexu usuram* (Bugge s. 129) u. a. Für alle diese Ausdrücke hat Bugge schlagende Parallelen aus der antiken Ueberlieferung beigebracht, deren Beweiskraft nicht strittig sein kann.

Die von Saxo bewahrte Sage steht in engerem historischen Zusammenhang mit griechisch-römischen Erzählungen, als man früher bemerkt hatte (s. 154). Bugges Beweismittel versagten erst da ihren Dienst, als er es unternahm, auf Grund der stilistischen Uebereinstimmungen die nordische Sage ihrem Ursprung nach mit einer antiken Sage zu identifizieren. Die von Bugge beigebrachten Belege geben nicht die geringste Veranlassung, auch nur eines der die nordische Sage konstituierenden Elemente preiszugeben, aber ihr lateinisches Kostüm müssen wir fallen lassen, wenn wir zu der vom Romanstil noch unbeeinflußten Quelle Saxos durchdringen wollen.

2.

Höchst instruktiv ist in dieser Hinsicht die schon in den Notae uberiores von Müller-Velschow ausgesprochene, danach von Bugge betonte Thatsache, daß Saxo wie vom antiken so vom zeitgenössischen Roman beeinflußt worden ist.

Die Episode vom Sachsenkönig *Gelderus* (Saxo p. 115—119) hat Bugge im selben Sinn auf die dem Geschichtschreiber vertraute Historia Britonum des Galfrid von Monmouth zurückführen wollen, wie er anderes aus dem antiken Roman hergeleitet

auribus melos promptissima modulatione fundebat (p. 123); kehren dagegen ähnlich wieder, wo uns Saxo einen Musikvirtuosen vorführt (lib. XII p. 606): *inter alios quendam musicae rationis professorem adesse contigit. qui cum multa super artis suae laudibus disputasset, inter cetera quoque sonorum modis homines in amentiam furoremque pertrahi posse firmabat. quin etiam tantas fidibus vires inesse dicebat, ut perceptis earum modulationibus astantes mente constaturos negaret* etc. . . . *inusitatae severitatis musam edidit. cuius prima specie praesentes veluti moestitia ac stupore complevit. qui postmodum ad petulantiorem mentis statum vegetioribus lyrae sonis adducti . . . postremo ad rabiem et temeritatem usque modis acrioribus incitati . . . ita animorum habitus modorum varietas inflectebat* etc. Sicher liegt hier die Anregung zu jener Charakteristik des Höther. Nun bin ich völlig mit Müller-Velschow (II, 327, vgl. 108 ff.) einverstanden: *non est cur negemus homines boreales magnifice de vi musices loqui potuisse*, aber nachdem von derselben Seite zugestanden worden ist: *res a Saxone narrata utique exornata videtur*, kann eine Differenz bezüglich der schon von Isaac Vossius erkannten Anlehnung Saxos an die Geschichte des Antigenides nicht länger bestehen.

hat (Studien s. 192 ff.). Nach Galfrid[1]) kommt der Sachsenherzog Cheldricus dem Colgrinus und Baldulphus mit einer Flotte zu Hilfe, wie der Sachsenkönig Gelderus zu Höther gestoßen war, als der Kampf zur See gegen Balder ausgefochten wurde. Bei einem früheren Zwist zwischen Höther und Gelder war es geglückt, die feindlichen Geschosse unwirksam zu machen; kam dabei eine typische Kriegslist der Normannen zur Anwendung (Saxo p. 74; Bugge, Studien s. 194), so begegnet der Versuch (*tela vitare*) doch auch auf Seiten der Sachsen bei Galfrid. Cheldricus wird das Opfer einer Kriegslist und muß kapitulieren, nachdem die Mannschaft großenteils den Tod in den Wellen gefunden hat: auch dies kehrt bei Saxo wieder[2]). Um den Sachverhalt klarzustellen, hebe ich die entsprechenden Partikel aus:

Saxo	Galfrid
paruit iuventus regi properanter instruens classem	*duce Cheldrico sexcentas naves militi forti oneratas*
iacula patienter excipere	*tela vitabant*
Saxoniae rex	*Saxones*
fluctibus incidebant	*fluminibus submersi*
saluti deditione consuluit. quem Hötherus amicissimo vultu benignissimoque sermone excepto non minus humanitate quam arte perdomuit	*petierunt eo pacto egressum . . . petitioni acquievit*
consumptum bello	*perempto Cheldrico*

An litterarische Entlehnung ist, wie Bugge bemerkt, nicht zu denken. Auf mündlichem Weg dürfte die eine Variante der Geldersage zu Galfrid, die andere Variante zu Saxo gedrungen sein. Wertvoll ist die englische Variante namentlich deswegen, weil sie mit dem Tod des Cheldricus endet und damit erkennen läßt, daß der Bericht Saxos von der großartigen, dem Gelder zu Ehren veranstalteten Bestattungsfeier anderswoher übernommen sein muß.

Einen weitern schlagenden Beleg für die Richtigkeit der Annahme, daß Saxos Höthersage mit Romanmotiven ausgestattet worden ist, die dem sprachgewandten Autor zur Ausweitung seiner Erzählung willkommen waren, finde ich in der Thatsache,

1) ed. Giles p. 158 ff.; eine altisländische Uebersetzung in der Hauksbók (ed. F. Jónsson) s. 287.

2) Es wäre zu beachten, daß plötzlich und ganz unmotiviert Hötherus als König auftritt (p. 116).

daß er diese Motive als Lieblingsmotive auch in anderen Zusammenhängen wiederkehren läßt. Dadurch weisen sie sich als typisch aus. Für die Sagengeschichte kommt es aber auf typische Motive nicht so sehr an als auf individuelle Züge, die eben nur einer Sage eigentümlich sind. Die Baldersage, wie Saxo sie erzählt, ist nicht gerade arm an individuellen Zügen, aber in beträchtlichem Umfang liegen in ihr typische Motive, die sagengeschichtlich in erster Linie dadurch von Wert sein dürften, daß sie zur wechselseitigen Erhellung verwandter Stoffe anleiten.

Die der Baldersage nächstverwandte Erzählung in Saxos Geschichtswerk ist die von dem alten Dänenkönig Hadingus (p. 34 ff.). Ich mache auf folgende Reihe von übereinstimmenden Motiven aufmerksam:

Liebesschmachten zwischen Hadingus und Harthgrepa p. 36—38.	*Liebesschmachten zwischen Balderus und Nanna* p. 112. 117
iuvenis amore flagravit p. 38	*infinito amore . . . urebat . . . inflammabat*[1])
verborum exhortatione p. 36	*verborum delenimentis*
inhabilem amplexibus referente p. 37	*ingens naturae discrimen*
suavissimae cuiusdam potionis beneficio recreatum vegetiori corporis firmitate constaturum . . . dapem . . . robora nervis succedent inopina p. 40 f.	*arcanae dapis* *inusitatae cuiusdam suavitatis edulium augendis Balderi viribus excogitatum*
familiarium numinum praesidia . . . . Vagnoftus propugnaturus advehitur p. 45	*Othinus ac Thoro sacraque deum agmina propugnabant*
gladio pugnas incurvo p. 45	*inusitato clavae libratu*
[*interfectoris pedem perpetua claudicatione mulctavit* p. 46	*clavam praeciso manubrio inutilem reddidisset* p. 118]
milites . . consumptis alimentis ad ultimam paene tabem redacti . . . victus Hadingus cum in Helsingiam confugisset p. 47 f.	*afflictum siti militem* *Balderum fuga servavit*
Fröblod p. 50 *neque humanis artubus vesci nefas habitum* p. 47	*Frö . . . veterem libationis morem mutavit humani generis hostias mactare*
foemina . . humo caput extulisse conspecta . . . regem sub terras abduxit p. 51	*Proserpina per quietem astare aspecta . . complexu usuram denunciat*

1) Für das Weitere vgl. *tantae felicitatis invidia accensus Fengo fratrem insidiis circumvenire constituit . . . cruenta manu funestam mentis libidinem satiavit* Saxo p. 138.

Auf die dem Zauber der Musik gewidmete Parallele ist bereits hingewiesen (s. 68 f.); weitgehende Uebereinstimmung verrät auch, was Saxo in anderem Zusammenhang von der Schlangenspeise mitteilt (Bugge, Studien s. 126 f.). Im 5. Buch (p. 193 ff.) tritt Craca, die Mutter des Ericus disertus und seines Bruders Rollerus, auf. Es wird von diesem berichtet:

animadvertit matrem informi cacabo coctilia pulmenta versantem. suspexit praeterea tres colubras superne tenui reste depensas, ex quarum ore proflua tabes humorem epulo ministrabat . . . p. 193	*tres illis colubrae fuere quarum tabo solidativae confectionis epulum Baldero temperare solebant. iamque anguium aperto ore multa pulmento sanies influebat*
nescius quantum illo vigoris epulo pararetur p. 194	*in augmentum roboris destinatum* etc.
nigrantem dapis partem sed succo potiore confectam . . . ad se transtulit	*inusitatae cuiusdam suavitatis*
albidamque sibi admotam prius Rollero applicans coenam felicius gessit p. 194	*dummodo hosti in augmentum roboris destinato potiretur obsonio*
fausta iam dape p. 194	*arcanae dapis*
Craca . . . fortunam filio praeparatam privigno cessisse condoluit p. 195	*fraudem Baldero fieri protestans*
gerendorum prospere conflictuum gratiam assecutus videbatur p. 195	*nihil enim factu difficile futurum*
quasi consortem caelitum insitam numinis gestare potentiam p. 195	*consors (deorum)* p. 126

Wie für diese umfänglicheren Partien, fehlen auch für Einzelzüge nicht die genauesten Wiederholungen; vgl. z. B.:

Frogerus . . . Othino patre natus a diis immortalibus beneficium praestare rogatis muneris loco obtinuit, non ab alio vinci . . . tanta a superis firmitate donatum p. 176	*Othini filius Balderus* *ne ferro quidem sacram corporis eius firmitatem cedere*
Othini . . . editus indulgentiam expertus fuerat, ut integritatis eius habitus ferro quassari non posset p. 361	

Rein formelhaft ist das gegen Hieb und Stich gefeite Eisenkleid, das Höther trägt:

ferunt Ulvildam tunc ei insecabilem ferro vestem donasse p. 79	*(virgines) quae eum insecabili veste donaverant* p. 122
contemptrix ferri tunica p. 179	*tunica ferrum spernente succinctus* p. 118



Von weiteren Einzelheiten wäre noch zu erwähnen [1]):

fas est belligerum bello prosternere divum p. 107	*deos ab hominibus superari* p. 118.
Gram filius . . corporis animique praestantissimis dotibus praeditam adolescentiam ad summum gloriae statum provexit . . . quicquid ad firmandas acuendasque vires attinuit, acerrima ingenii exercitatione tractabat. a gladiatoribus vitandi inferendique ictus consuetudinem studioso exercitii genere contrahebat. educatoris sui Roarii filiam coaevam sibi collactaneamque . . uxorem adscivit p. 26	*filius Hötherus sub tutela Gevari regis pueritiae procursum exegit . . . summa corporis firmitate praestabat . . . ingenium eius crebrae dotaverant artes . . cestuumque peritia necnon . . agilitate pollebat haud minus exercitio quam viribus potens . . . Gevari filia . . amplexum eius expetere coepit* [2]) . . . (*collacteam eius Nannam* p. 113) . . . *filiam postulavit.*
virginis mentem explorare iubetur . . . blanditiarum delenimentis p. 186 f. (cf. *adulantem se regem* p. 219)	*cum Nannae mentem cognoscere iuberetur . . . exquisitis verborum delenimentis*
ne unius coniugum dignitas alterius indignitate depereat p. 220	*quod ingens naturae discrimen copulae commercium tollat*
corpus eius solenni funere elatum p. 46 etc.	*cuius corpus . . regio funere elatum*
rogum extruit Danis inauratam regis sui puppim in flammae fomentum coniicere iussis . . . regis veneratione . . cineres quoque . . . regio more funerari praecepit p. 391	*rogo navigiis exstructo . . . cineres eius perinde ac regii corporis reliquias non solum insigni tumulo tradidit, verum etiam plenis venerationis exequiis decoravit.*
quae cum varios solitudinum anfractus diutius errabunda percurreret, contigit ut ad silvestris cuiusdam immanisque foeminae tugurium perveniret p. 331	*Hötherus extrema locorum devia pervagatus . . . errore nebulae perductus in quoddam silvestrium virginum conclave incidit*
accedunt Fauni Satyris . . . Larvaeque nocentes p. 68 f.	*silvarum Satyro . . . larvarum . . . irritamenta perpessus*
defunctae coniugis species per quietem obversata p. 57	*Nannae speciem*

Indem Saxo in solchem Umfang bei Darstellung der Höthersage von den ihm geläufigen Stilmitteln Gebrauch machte, erreichte er, daß die Sage mehr, als es in den älteren Fassungen der Fall war, ein Kolorit bekam, dem wir auch in andern Partien seines Werkes da und dort begegnen. Anders ausgedrückt.

1) Vgl. das systematische Sachverzeichnis bei H. Jantzen, Saxo Grammaticus übersetzt und erläutert s. 506 ff.

2) Vgl. p. 36.

Es verrät die Latinitas Saxos, daß der Autor von der Tendenz beherrscht war, der ihm überlieferten Sage einen Stich ins typische zu geben. Diese Retouche hatte den Zweck, die Erzählung dem Geschmack seines Zeitalters näher zu bringen. Das Absehen war auf eine stilgerechte historische Sage gerichtet. Aeußerst charakteristisch hiefür ist die von Saxo eingeschaltete Gelderepisode. Er hat sich mit diesem einen Heldenstück nicht begnügt, andere aus der Romanlitteratur der Isländer aufgegriffen und seinen heitern Eifer, auf die Könige Thaten zu häufen und ihr Heldentum zu steigern, auch in der Höthersage nicht gezügelt [1]).

3.

Dem Interesse des Autors, die reichen Geistesgaben des Höther in Thaten leuchten zu lassen, dient die Gelderepisode wie die unmittelbar folgende Geschichte von Helgo und Thora; giebt jene ein Bild seines Edelmuts, so bringt diese ein Beispiel seiner rednerischen Gewandtheit (*summa eloquii suavitas, facundiae dulcedo* p. 117). Thora ist die Tochter des Finnenkönigs Gusi, der aus den isländischen Fornaldarsögur wohlbekannt ist (Fas. 2, 118. 173. 511) und aus derselben Quelle stammt Helgo, König von Helgeland (Olrik, Kilderne til Sakses Oldhistorie s. 65). Aber nicht bloß die Personen, sondern auch die von Saxo geschilderte Brautwerbung verrät den Geschmack der isländischen Erzähler (Olrik, Sakses Oldhistorie s. 24 f.). Für Höther scheint nur erwähnenswert zu sein, daß er hier in eine rein mythische Scene verflochten wurde [2]).

Nach einer ausgezeichneten Beobachtung Mogks (Pauls Grundr. 3 [2], 326) bestehen weitgehende Uebereinstimmungen mit den Griplur (ed. F. Jónsson, Fernir fornisl. rimnaflokkar s. 17 ff.) [3]) und der auf ihnen beruhenden Hrómundar saga Greipssonar (Fas. 2, 363 ff.). Saxos Verhältnis zu dieser isländischen Saga ist aber nicht etwa dem zu Galfrid von Monmouth (s. 70) analog. Wohl ist hier wie dort mit einer Variante der uns litterarisch bekannten Sage zu rechnen, aber es geht nicht an, die isländische Ueber-

1) Bugge, Studien s. 84.
2) Die Episode ist vielfach, zuletzt von Bugge, The home of the eddic poems s. 352 ff. behandelt.
3) F. Jónsson, Literaturs historie 3, 38.

lieferung direkt mit Saxo in Verbindung zu bringen. Die Entlehnung lag schon in Saxos Quelle fertig vor. Sie bezog sich auf die Einholung des Wunderschwertes, das Höther dem höhlenbewohnenden Gespenst in der Polargegend abringt. Die Herkunft eines den Namen Mistilteinn tragenden Schwertes aus der Eisregion war auf Island noch erweisbar (Müllenhoff, DA. 5, 56 f.), handlicher werden die Uebereinstimmungen aber erst, wenn wir uns den Griplur bezw. der Hrómundarsaga zuwenden. Hier wird erzählt, dem Hrómund sei durch Máni (wie dem Höther durch Gevarus) bekannt geworden, wo das Schwert Mistilteinn verborgen liege. Ein starker, zauberkundiger Berserkr Namens *Þráinn*[1]) — ein bekannter Zwergname (Vǫl. 12) — hat sich mit diesem seinem Schwert und andern Kostbarkeiten bestatten lassen; weit ab gen Süden liegt sein Grab, nicht unter 6 Tagereisen zu erreichen. Hrómundr findet den Hügel, überwindet den gespenstischen Bewohner und kommt aus dem Grabe heraus mit einem Ring, einem Halsband und dem *Mistilteinn*. Spielt hier Hrómundr fast genau dieselbe Rolle wie Höther bei Saxo, so fehlt auch die Braut (Svanhvít) nicht, die ihm Váli und Bildr nicht gönnen. Von ihr erhält er einen gegen alle Angriffe schirmenden Schild; aber er will nicht mehr kämpfen. Ueble Träume haben ihn beunruhigt, eine Schwanjungfrau war als unheilverkündendes Vorzeichen erschienen. Sein Gegner Helgi macht ihm den Vorschlag, statt des *Mistilteinn* ein anderes Schwert zu führen. Noch einmal bleibt er Sieger, aber der tückische, zauberkundige Váli zaubert ihm den Mistilteinn aus der Hand und ruft hohnlachend: *nu ertu feigr, er þu mistir mistilteinn.*

Die Griplur stammen aus einer uns verlorenen, zum Jahr 1119 bezeugten Hrómundarsaga und zweifellos hat die Höthersage mit ihr diese wichtige Scene gemein. Wir begrüßen es dankbar, daß durch die Namen *Mistilteinn, Bildr* und *Váli* noch ein engerer Zusammenhang hergestellt wird. Von den Nebenumständen scheint in den Griplur und bei Saxo so viel bewahrt zu sein, daß die Bändigung des Troll dem Hrómundr in der Dämmerung gelingt (*dimma tekr í haugi* Griplur 3, 28).

Gevarus giebt dem Höther den Rat, wenn er die Höhle des *Mimingus* ausgekundschaftet habe, solle er sein Zelt so

1) Er entspricht dem *Mimingus silvarum satyrus* des Saxo.

aufstellen, *ut umbram specus cui Mimingus assuevisset excipiat nec ipsum mutua tamen obumbratione contingat, ne satyrum insolitae obscuritatis iactus exitu deturbaret* (p. 114). Dies geschieht. *cumque forte pernox attonita curis mente languesceret, obumbrantem tabernaculo suo satyrum hasta petivit obrutumque ictu nec satis fugae potentem vinculis intercepit.* Diese Worte sind nicht leicht zu deuten [1]). Um die Situation zu klären, ist von der Angabe auszugehen, daß der Kampf bei schwindender Dunkelheit stattfindet. In der Nacht stellt Höther lange vergeblich seine Beobachtungen an *(pervigil exsomnisque)* und nach einer durchwachten Nacht glückt es ihm *(pernox)* [2]). Vermutlich kam es darauf an, den Troll dadurch wehrlos zu machen und matt zu setzen, daß ihn der erste Sonnenstrahl trifft (Alvism. 35). Sein eigener Schatten soll ihm verhängnisvoll werden. Sieht der Troll Schatten fallen, wird er seine unterirdische Behausung nicht verlassen *(ne satyrum insolitae obscuritatis iactus exitu deturbaret)*. Höther soll den Troll dadurch täuschen, daß er den Schatten des Hügels, in dem das Gespenst wohnt, durch das Zelt auffange *(tabernaculum ita a sole aversum constituat, ut umbram specus cui Mimingus assuevisset excipiat)*; der Erfolg wird sein, daß der Troll das Schattenbild seines Hügels nicht zu erkennen vermag und so über den Anbruch des Tages getäuscht wird. Weil er den Schatten, den sein Hügel wirft, noch nicht sieht, verläßt er seine Höhle und gerät, durch Höthers Zeltanlage getäuscht, ins Tageslicht; jetzt ist es Höther ein leichtes, ihn zu überwältigen *(nec satis fugae potentem vinculis intercipere)*. Damit der Streich gelinge, muß verhütet werden, daß der Troll so wenig wie das Schattenbild seines Hügels, den Schatten von Höthers Zelt zu Gesicht bekomme.

---

1) „Wenn er an sein Ziel gekommen sei, solle er sein Zelt so von der Sonne abgewandt aufschlagen, daß es den Schatten der Höhle, die Mimingus bewohne, auffange, ohne daß es aber seinen eigenen Schatten auf jene würfe, damit nicht der Eintritt der ungewohnten Dunkelheit den Satyrn vom Herauskommen abhalte . . . als er eines Nachts ermüdet und von seinen Sorgen abgespannt war, sah er, wie der Schatten des Satyrn auf sein Zelt fiel" (Jantzen). „. . . solle er sein Zelt so von der Sonne abgewandt (von der Grotte aus nach Norden) aufstellen, daß es zwar von dem Schatten der Grotte, in der Mimingus hause, getroffen werde, seinerseits aber die Grotte nicht mit seinem Schatten treffe, damit nicht etwa den Schratt das ungewohnte Auffallen eines Schattens vom Herauskommen zurückscheuche . . als er nun einst nach durchwachter Nacht . . . müde wurde, fiel der Schatten des Schratt auf sein Zelt" (Herrmann.)

2) *mjög var orðið myrkt í haug* Griplur 3, 46.

Deswegen rät Gevarus dem Höther, sein Zelt „von der Sonne abgewandt" aufzustellen, damit ja nicht die ersten Strahlen der Morgensonne es auf Sonnenseite treffen, und nun umgekehrt das Schattenbild des Zeltes den Troll erreiche *(nec ipsum mutua tamen obumbratione contingat)*. Lange muß Höther sich gedulden, bis das Gespenst zu günstiger Stunde seinen Hügel verläßt; endlich tritt das Erwartete ein. Höther hat schon die lange Nacht auf der Lauer gelegen, schon will er, durch die angestrengte Beobachtung ermattet, die Hoffnung aufgeben *(cumque pernox attonita curis mente languesceret)*, da hebt sich auf seinem Zelt der Schatten des Troll ab *(obumbrantem tabernaculo suo)*: die ersten Strahlen des Tageslichts haben den Troll getroffen und ihn in seine Hand geliefert [1]).

Den formelhaften Charakter der Erzählung Saxos von der Einholung des Schwertes hat schon Bugge (Studien s. 106; vgl. Beitr. 19, 498) hervorgehoben und noch weiter belegt durch die in den Fjǫlsvinnsmǫ́l (v. 26) behandelte Geschichte von der Einholung des im sichersten Gewahrsam liegenden Schwertes Lævateinn. Nach Saxo ist das Schwert *arctissimis obseratum claustris* (p. 113) wie nach dem Liede Lævateinn in einer eisernen Lade (?) unter neun Schlössern liegt. Dies ist die einzige Waffe, mit der der Hahn Viđofnir getötet werden kann, ist erst nach beschwerlicher Reise zu erreichen (vgl. Saxo p. 114) und muß der Unholdin Sinmara abgerungen werden: so vollkommen ist die Uebereinstimmung der Motive. Als typisch und formelhaft erweist sich der Bericht Saxos.

Wie stark er im ganzen von der isländischen Litteratur des 12. Jahrhunders beeinflußt ist, hat, nachdem schon früher die Erinnerung an die isländischen Romane geweckt worden war, A. Olrik (Oldhistorie s. 18 ff.) dargelegt. Daß Höther bei Gevarus in Norwegen erzogen und vielseitig ausgebildet wird, daß Walkyrjen ihn beraten und mit Wunderdingen ausstatten, daß das Götterkollegium mit Odin und Thor an der Spitze in Schlacht-

1) Vgl. auch Beitr. 13, 62 f.; unter den von Bugge, The home of the eddic poems s. 239 verzeichneten Parallelen hebe ich die färöische heraus (Antiquarisk Tidsskrift 1849—51 s. 199): Sjodreygil (sjódreygur) stendr eftir sólsetur ofta á útskerum; tá iđ menn fara til útróđrar, rópar hann ofta til teirra, og biđur lova ser í bátin; teir hava stundum tikiđ hann inn og sett hann á bekkin til at rogva; međan hádimmiđ er, rør hann minst móti tveimun monnum, so sterkur er hann. Men tá iđ liđur út móti degi, minkar hann og vegrast burtur i einki, tá iđ sól risur upp ur havi.

ordnung aufzieht — das sind für den isländischen Roman so charakteristische Motive, daß wir uns bei diesem Thema nicht länger aufzuhalten brauchen. Wenn nicht für Saxo selbst, so haben wir für seine Quelle eine intensive Berührung mit dieser Litteraturgattung vorauszusetzen.

4.

Gänzlich in Ton und Stil verschieden sind die naiven, ätiologischen Volkssagen, die Saxo verwertet hat[1]):

1) *victor Balderus ut afflictum siti militem opportuni liquoris beneficio recrearet, novos humi latices terram altius rimatus aperuit. quorum erumpentes scatebras sitibundum agmen hianti passim ore captabat. eorundem vestigia sempiterno firmata vocabulo, quamquam pristina admodum scaturigo desierit, nondum prorsus exolevisse creduntur* p. 120.

2) *Balderum fuga cursu quaesita servavit . . . testis belli portus Balderi fugam vocabulo refert* p. 119.

Hötheri fuga finem imposuit. qui cum in Iutiam concessisset, vicum, in quo manendi usum habuit, nomine suo nuncupandum curavit p. 122.

Hauptbeispiel ist jedoch die an den Grabhügel Balders sich knüpfende Schatzgräbersage (p. 125 f.)[2]).

Auch für die Stileinflüsse, die Saxo von Seiten altdänischer *Folkeviser* erfahren hat, kann ich auf die Ausführungen von Bugge (Studien s. 186 ff.), Steenstrup (Vore Folkeviser s. 290 ff.), Detter (Beitr. 19, 497) und A. Olrik (Oldhistorie s. 32 ff.) verweisen. Lyrische Töne schlägt er mit Vorliebe an, um seinen Figuren den Schimmer persönlicher Stimmung zu verleihen oder, woran ihm besonders gelegen, ihr Innenleben spielen zu lassen (vgl. z. B. *fit enim ut quibus insolabilis animi dolor inciderit obscuros externosque secessus quasi quoddam pellendae tristitiae remedium captent nec magnitudinem moeroris inter humanos queant tolerare convictus. adeo plerumque amica est aegritudini solitudo* p. 122; fast dieselbe Phrase p. 458). Zweifellos ist die Liebespsycho-

1) A. Olrik, Oldhistorie s. 36 ff. („danske folkesagn af samme art som de hundreder, der endnu lever på folkemunde“); ein ähnliches Stück bei Saxo p. 244 ff.

2) „helt i stil med de nyere skattegraversagn“ Olrik s. 42.

logie, die Saxo aus der Liebesgeschichte entwickelt, sein eigenstes Werk; daher auch reich mit Gemeinplätzen geschmückt.

5.

Alle diese verschiedenartigen litterarischen Anregungen faßte Saxo zusammen, um das von ihm entworfene Geschichtsbild eindrucksvoll zu gestalten. So haben wir zuletzt von den Einwirkungen zu handeln, welche die Höthersage dadurch erfahren hat, daß sie von Saxo als Geschichtsbericht behandelt und in den Zusammenhang seiner Geschichtserzählung aufgenommen wurde. Das Bemerkenswerteste ist die genealogische Verknüpfung des führenden Helden.

Hötherus wird von Saxo (p. 82) als Sohn des Schwedenkönigs Höthbrodus ausgegeben, wofür der Name verantwortlich sein dürfte (Müller-Velschow, Not. uber. p. 120. Bugge, Studien s. 173). Zunächst folgt sein Bruder Atislus dem Vater auf den Thron. Atislus wird von dem Dänenkönig besiegt, getötet und an seiner statt Hiarthwarus als Statthalter in Schweden eingesetzt. Der wütet gegen die Dänen:

impiger invehitur Danis Hiarthvarus, amator Martis

auf seiner Seite steht Othin (p. 99. 106 f.), und die Dänenmannschaft, von König Rolvo geführt, wird vernichtet. Aber die Seeländer raffen sich auf und bald ist es um Hiarthwarus und sein Heer geschehen. Es tritt ein Vacuum ein.

Saxo füllt es mit der Notiz, nunmehr sei Hötherus auf seinen Bruder Atislus gefolgt [1]) und habe die Herrschaft über beide Reiche (Schweden und Dänemark, Saxo p. 83) angetreten: *quippe regnum Daniae avito sibi iure competere, si rite maiorum stemmata revolvantur* [2]). Die Konstruktion, mittels der Saxo

1) Die Umstände haben Saxo dazu geführt, seinen Atislus zweimal sterben zu lassen (p. 88, 121), bezw. die erste Nachricht von seinem Tod durch eine zweideutige Phrase zu verhüllen, wie P. E. Müller gut bemerkt hat (*Saxo haud dubie hanc ambiguitatem quaesivit ne sibi ipsi contradiceret* p. 88; anderer Ansicht scheint Velschow gewesen zu sein, Not. uber. p. 125). Unter den üblichen staatsrechtlichen Formen behandelt der Geschichtschreiber die Wahl Höthers in Isora (p. 121) und bringt dadurch glücklich historisierende Färbung des Stils zu Wege.

1) *Höthbrodus* war der Sohn der *Svanhvita* (p. 82), der Schwester des Dänenkönigs *Frotho* (p. 73); ihr Vater war *Hadingus* (p. 68), der Sohn des *Gram* (p. 34), des alten Dänenkönigs. Als Urenkel des Hadingus konnte Höther Anrecht auf Dänemark geltend machen; Schweden fiel ihm als dem Sohn des Höthbrodus zu.

Dänemark und Schweden als Schauplatz der Geschichte des Höther gewinnt, ist vollkommen durchsichtig. Harmlos bemerkt er, die Möglichkeit, Dänemark in seinen Besitz zu bringen, sei dem Höther völlig unerwartet gekommen (p. 121). Nun macht aber auch Balder (*armis celeber et maiestate conspicuus* p. 121) Rechte geltend und erreicht sofort, daß ihm, dem Heimatlosen, Dänemark zufällt. Es bleibt nichts übrig, als daß die beiden Prätendenten, Höther und Balder, die Entscheidung der Waffen anrufen. In diese Situation, die seine Geschichtskonstruktion ergiebt, schaltet er den sagenmäßigen Konflikt zwischen Höther und Balder ein (p. 121 ff.).

Dabei scheint Saxo völlig vergessen zu haben, daß er als Ursache des Konflikts die Rivalität bei der Werbung um die Tochter des norwegischen Königs Gevarus, um *Nanna,* bereits umständlich eingeleitet und erörtert hatte (p. 111 ff.). Von Nanna ist bei ihm fortan nicht mehr die Rede. An ihrer Statt wird die Werbung um Dänemark vorgeführt.

Nach Saxo folgt auf Höther als Dänenherrscher sein Sohn Röricus Slyngebond (p. 131. 134), der einen festen Posten in den dänischen Königslisten inne hat. Der ältere Zeitgenosse Saxos, Sven Aagesøn, nennt ihn in Uebereinstimmung mit den Isländern, als unmittelbaren Nachfolger des Rolvo (SRD. 1, 45; vgl. Saxo p. 121). Es ist also erst von Saxo Höther an Höthbrodus angelehnt und in die Ahnenreihe der dänischen Könige eingestellt worden (Bugge, Studien s. 171).[1]

Wir müssen die Erzählung aus ihrem genealogischen Zusammenhang herausheben. Berücksichtigen wir, daß Saxo von schleswigscher und seeländischer Lokalsage Kunde hatte, durch die Höther und Balder als Heroen der Urzeit auf dänischem Boden bezeugt waren. Lassen wir ihn diese Lokalsagen aufgreifen, so gewann er zwei Prätendenten um den erledigten Herrschersitz. Die von ihnen geführten Heere waren leicht beschafft und die Namenähnlichkeit (Höther und Höthbrodus) entschied dafür, ihnen den Platz zwischen Hrolf Kráki und Hrœrekr Slǫngvabaugi anzuweisen.

Das sagenmäßige Königtum nötigte fast den Geschichtschreiber, bei der Schilderung der ihm überlieferten Ereignisse den historischen Stil zur Geltung zu bringen. Ich mache auf seine schematischen Schlachtberichte, auf die biographischen

1) Vgl. Olrik, Kilderne s. 113. 121 ff.



Elemente und auf seine Chronologie aufmerksam: *huius (Hötheri) tempora, si ab aetatis eius origine coepero, aptius explicabuntur. pulchrius enim pleniusque extrema annorum illius curricula perstringuntur, ubi prima silentio non damnantur* (p. 110). Mit *accidit autem, eodem forte tempore, ea tempestate, quae dum geruntur, quod cum cognosceret, post haec, deinde, quo tempore, inter haec* knüpft Saxo alles Wissenswerte aneinander, um dadurch der Pflicht des Geschichtschreibers zu genügen. Aufs notdürftigste hat er so dem Mangel jeder Chronologie abgeholfen. Aus derselben Tendenz leite ich die Aufnahme der Notiz her, die Ereignisse seien gleichzeitig mit dem Beginn der Herrschaft des Frö als *deorum satrapa* in Upsala und der Einführung eines neuen Opferrituals (p. 120 verglichen mit p. 49 f.)[1].

6.

Setzt uns die Stilkritik in den Stand, 1) zu erkennen, was dem Geschichtschreiber und was seinen Quellen gehört, 2) in dem bunten Stilwechsel eine Mannigfaltigkeit der Quellen aufzuzeigen, so erscheint das Unternehmen nicht aussichtslos, zur Rekonstruktion der Quellen fortzuschreiten. Wenn wir, als für unsern Zweck unerheblich, die Quellen außer Acht lassen, die allein für die Stilisierung der Höthersage fruchtbar geworden sind (Roman, Lyrik), so konzentrieren wir uns auf die Frage, welche Quellen für den Sagenstoff dem Geschichtschreiber zur Verfügung standen und wie diese Quellen beschaffen waren.

Müller-Velschow (Notae uberiores II, 125) äußerten die Ansicht: Hotherum una cum Baldero e serie regum Daniae eliminatos concilio deorum esse adscribendos. quaeritur modo, utrum Saxo historiam Hotheri ex variis traditionibus ipse composuerit, an potius integram de Hothero narrationem ab aliis confectam suis inseruerit commentariis; et hæc quidem sententia illi nobis videtur praeferenda. nam primum quidem ipsa forma narrationis, quae hic retro gradiens a primis Hotheri annis ad vitae usque finem continua serie pergit, arguere videtur, integram de Hothero historiam annalibus fuisse insertam. deinde narrationis materia innuit, eam potius ex uno fonte haustam nonnullis crevisse addita-

1) Ynglingatal v. 25 heißt *Adisl* (der Bruder des Höther) *Freys ǫttungr*; es liegt nahe, anzunehmen, aus diesem Epitheton habe Saxo jenen chronologischen Haltepunkt gewonnen.

mentis quam ex variis traditionibus consarcinatam in unam narrationis seriem coaluisse. accedit quod narratio de Hothero non nihil historiae Rolvonis repugnare videtur . . . tales contradictiones Saxo facilius evitasset, si ipse historiam Hotheri ex vetustis traditionibus composuisset. neque ex Islandia hanc narrationem profectam esse existimamus, nam autor Islandus haudquaquam neglexisset monumenta gentilitia, multa fingens narrationibus Eddicis contraria. idem porro haud tanto cum studio res ab heroibus gestas cum nominibus locorum in Dania coniunxisset. haec omnia non secus ac color narrationis prosaicus potius cadunt in autorem Danum saeculo undecimo vel duodecimo reliquias mythorum colligentem. Daß die bei Saxo vorliegende Baldersage nicht Anspruch auf höheres Alter habe, war schon an anderer Stelle (Not. uber. p. 118) ausgeführt worden, desgleichen, daß die Abweichungen von dem isländischen Mythus einen isländischen Autor ausschließen (patriam fabulae in ipsa Sialandia quaerendam arbitror p. 120).

Diese Argumentation ist soweit evident, als sie aus den bei Saxo erhaltenen Lokalsagen auf eine dänische Quelle schließt und Island ausschaltet. Denn die Erzählung Saxos ist mit der Snorris fast gleichzeitig, und wenn diese die isländische Tradition repräsentiert, kann jene mit ihr die Heimat nicht teilen. Unhaltbar ist die Annahme, Saxo habe seine Höthersage fertig vorgefunden, sein Anteil beschränke sich auf die annalistische Redaktion. Die hiefür geltend gemachten Gründe sind nur bedingt formuliert und verlieren angesichts der stilkritischen Thatsachen auch ihre relative Bedeutung. Die biographische Anlage kommt auf Konto des Geschichtschreibers, die Behauptung einheitlicher Geschlossenheit der Erzählung hat sich als Irrtum erwiesen (vgl. z. B. den Widerspruch zwischen der Werbung um Nanna und der Werbung um Dänemark) und die Unklarheit in der Aufeinanderfolge der Herrscher ist durch die heterogene Einschaltung Höthers bedingt, an der doch kaum ein anderer Mann als der Geschichtschreiber Dänemarks ein Interesse gehabt haben dürfte. Unhaltbar ist aber auch die Behauptung, der *color narrationis* weise auf einen dänischen Autor: die starke Berührung mit dem isländischen Roman hebt diesen Satz auf.

Berücksichtigt man die Gesamtkomposition, so muß man zu einer anderen Beurteilung der Quellenfrage gelangen.

Eine deutlich hervortretende Caesur liegt p. 121. Die Vorgeschichte ist abgeschlossen, es beginnt die eigentlich historische Handlung: der Kampf um den dänischen Thron [1]).

In der „Vorgeschichte“ geht Saxo davon aus, daß Höther, der Bruder des Atislus, nach dem Tode des Hiarthwarus die Herrschaft über Schweden und Dänemark angetreten habe (p. 110). Dies wird p. 121 wiederholt, aber unter den seltsamsten Begleitworten. Schon ist Höther von der dänischen Bevölkerung als König eingesetzt, da trifft ihn die Nachricht von dem Tode seines Bruders Atislus, dem Höther nach dem Abgang des Hiarthwarus den Statthalterposten in Schweden verliehen hatte (p. 121). Zuvor hatte Saxo gemeldet, Atislus sei von Biarco getötet worden und an seiner Statt sei durch Verfügung des Rolvo Hiarthwarus als Statthalter nach Schweden gekommen (p. 88). Hier liegen also zwei total verschiedene Ueberlieferungen [2]) vom Tode des Atislus vor und an beide hat Saxo die Höthersage angeschlossen. Mit der einen Variante leitet er die Vorgeschichte, mit der anderen die Schlußhandlung ein: möglicherweise stellt also auch Saxos Höthersage eine Kontamination zweier Varianten dar.

In seinem ausgezeichneten Buch Sakses Oldhistorie (København 1894) hat nun A. Olrik den Nachweis geliefert, daß Saxo thatsächlich zwei verschiedene Quellen verarbeitete (*Sakses fortælling må være en sammenarbejdelse af dansk og norrön overlevering* s. 17).

Höther wird als schwedischer Prinz eingeführt. Seine Geliebte ist eine Norwegerin. Im Hause ihres Vaters, eines norwegischen Kleinkönigs (p. 131), wächst Höther auf. Von diesem seinem norwegischen Heim tritt er die Reise zu dem fernwohnenden Troll im Renntierschlitten an. Das Reich des mit Höther befreundeten Helgo von Helgeland liegt nicht weit ab und an der norwegischen Küste kommt es zu der Seeschlacht, in der Höther und Balder zum erstenmal ihre Kräfte messen. Damals hat nur die Flucht zur See den Balder gerettet: *testis belli portus Balderi fugam vocabulo refert* (p. 119). Dieser Ortsname

1) So disponiert Saxo selbst: er will erst die Anfänge schildern, das Hauptgewicht aber auf den späteren Verlauf legen (*pulchrius enim pleniusque extrema annorum illius curricula perstringuntur, ubi prima silentio non damnantur* p. 110).

2) Eine dritte Variante findet sich Ynglingasaga c. 29.

muß nach den Umständen in Norwegen gesucht werden und die größte Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß das heutige Balsnes auf Hitteren (südwärts dem Trondhjemsfjord vorgelagert) gemeint sei (*Baldersnes* a. 1342 Dipl. Norv. II no. 250)[1]). Die ganze Vorgeschichte spielt in Norwegen.

Erst nach einem deutlich ausgeprägten Einschnitt in Saxos Erzählung verknüpft sich das Geschick Höthers und Balders mit Dänemark. Plötzlich wechselt die Scene. Die Ereignisse werden auf Seeland und in Jütland lokalisiert. Höther besetzt Isora[2]) (Landzunge und Hafen an der Einfahrt zum Isefjord im Norden der Insel), um sich hier an der alten þingstätte nach Herkommen krönen zu lassen. Auch Balder kommt mit einer Flotte nach Seeland. Noch einmal wird eine Seeschlacht geschlagen, in der zur Abwechslung Höther den Kürzeren zieht und fliehen muß, um auf der jütischen Halbinsel in Hoyer Unterschlupf zu finden. Daß die heutige im Kreis Tondern gelegene schleswigsche Stadt Hoyer (*Höthær* in Waldemars Jordebog vgl. auch Sach, Schleswig 1, 116) und nicht das jütländische Horsens den Namen Höther bewahrt, hat schon Suhm und neuerdings Joh. Steenstrup dargethan[3]). Balder fällt und wird auf Seeland in einem Grabhügel bestattet, aus dem beim Einbruch Unbefugter ein mächtiger Wasserstrom hervorbricht, wie auch der lebende auf seeländischem Boden ein Wasserwunder gewirkt hatte (vgl. den Ortsnamen *Baldersbrönd*[4]) östl. von Roskilde). Mit der seeländischen Ortsage, die an eine zu Lebzeiten Saxos versuchte Oeffnung des Grabhügels sich heftete, macht der Geschichtschreiber den Beschluß.

7.

Fällt der Bericht Saxos geographisch in zwei Partien auseinander (eine norwegische p. 110—120, eine dänische

1) Bugge, Studien s. 287. O. Rygh bei A. Olrik a. a. O. s. 16 f.

2) Hauptplatz für die dänischen Reichs- und Heeresversammlungen (H. Petersen, Gudedyrkelse s. 13 ff.)

3) Suhm, Crit. Historie af Danmark II (1775) p. 301. Steenstrup, Arkiv f. nord. Fil. 13, 137 ff. (zustimmend A. Olrik bei H. Jantzen, Saxo Gramm. s. 532): *ab illo Hother villa Othera dicta est* SRD. 1, 152. *Hötherus . . . vicum in quo mansit a nomine suo Höther vocavit* SRD. II, 298. Ganz ähnlich spricht Saxo über den Ortsnamen Hadersleben p. 362. — Horsens ist isl. *Hrossanes*.

4) Die ältere Form des Ortsnamens ist *Baldorpsbrunnæ* (a. 1320; *Baldhersbrynd* a. 1530); doch vgl. zu Aarbøger 1890, 218 Anm. Olrik s. 14 Anm.

121—126), so trifft dies mit Stilverschiedenheit zusammen. Scharf hat bereits Olrik (s. 18) die Momente herausgehoben, welche die norwegische Partie charakterisieren: Höther bei dem *fóstri* (er lernt die *íþróttar* der norrönen Romanhelden; z. B. Fas. 3, 593); Odins Eingreifen; die Theomachie; die Walkyrjen; Mimingus, der das Schwert und den Ring (Draupnir) verwahrt; die Renntierfahrt des Höther nach der Polarlandschaft; die Werbung des Helgo um die Tochter des Finnenkönigs; die Gelderepisode — lauter Motive einer Fornaldarsaga. Aber alle diese Motive entfallen auf die norwegische Partie. Auf eines mache ich noch besonders aufmerksam. Die englische Variante der Gelderepisode endet, wie wir gesehen haben, mit dem Tode des Cheldricus (o. s. 70). Als *consumptum bello* führt ihn auch Saxo auf, fährt danach aber fort: *remigum suorum cadaveribus superiectum ac rogo navigiis extructo impositum pulcherrimo funeris obsequio extulit. cineres eius perinde ac regii corporis reliquias non solum insigni tumulo tradidit, verum etiam plenis venerationis exequiis decoravit* (p. 119). Nun lege ich zwar auf die Einzelnheiten, nach denen die Feuerbestattung sich vollzieht, kein Gewicht — denn sie mögen formelhaft sein (*ducem quempiam aut regem interfectum proprio iniectum navigio concremari* Saxo p. 235; cfr. Müller-Velschow II, 112) —; im Zusammenhang der Erzählung fehlt aber jegliche Begründung dafür, daß Gelder auf eine derartige außerordentliche Ehrung von Seiten Höthers irgend Anspruch gehabt haben könnte. Die Schlußfolgerung ist unvermeidlich, daß „dieser Zug bei Saxo von einer andern Person auf Gelder übertragen worden sei“ (Bugge, Studien s. 195. 243). Diese „andere Person“ kann, wie schon J. Grimm (Mythologie 1^{4}, 182) bemerkt hat, nach den Umständen nur Balder gewesen sein [1]).

Hat also der Bericht Saxos von dem ersten Kampf zwischen Höther und Balder mit der Verbrennung Balders auf seinem Schiff geendet, so ist die vorausgehende Schlacht die Entscheidungsschlacht gewesen. Mit Recht hat man Anstoß daran genommen, daß bereits an dieser Stelle die Götter allesamt mobil gemacht sind. Man sollte erwarten, daß der Effekt einer Theo-

1) Ebenso Olrik s. 26. Mogk, Pauls Grundr. 3^{2}, 326. Golther, Handbuch d. germ. Mythol. s. 377.

machie für das Schlußtableau aufgespart bliebe[1]). Wenn man nun aber mit Olrik das Experiment versuchte[2]), die Theomachie aus dem ihr von Saxo angewiesenen Zusammenhang zu lösen und sie in Höthers letzten Kampf einzuschalten, so wäre dies nicht bloß willkürlich und gewaltthätig, sondern geradezu verhängnisvoll für die Annahme, die Schlußabschnitte Saxos beruhten auf dänischer Quelle.

Alle Schwierigkeiten fallen weg, wenn wir schließen, daß mit der Theomachie und der darauffolgenden Leichenfeier Balders die erste Quelle Saxos abbrach. Von ihr gilt dann genau das, was Olrik auf anderem Weg herzustellen vermochte: „der kunde næppe fås en mere storartet indledning til Balders fald end at lade alle aserne komme til stede og — forgæves — kæmpe for ham.“ Doch dürfen wir hier nicht stehen bleiben. Ist die Götterschlacht die Entscheidungsschlacht gewesen, dann muß in ihrem Verlauf Balder von der Hand des Höther gefallen sein und zwar — darauf scheint ja die Fabel bei Saxo angelegt zu sein — würde etwa Höther dem Balder den Todesstreich mit dem wundersamen Schwert beigebracht haben, mit dem Balder nach Aussage des Gevarus allein getötet werden konnte, in dessen Besitz Höther inzwischen auf gefahrvollen Wegen gelangt war. Mit andern Worten. Das Ende vom Liede (Saxo p. 124) muß schon an dieser Stelle angezogen werden[3]). Die Schlachtschilderung gipfelte in der Begegnung Höthers mit Balder: *Hötherus obvii sibi Balderi latus hausit eumque seminecem prostravit.* Nur dürfte in Saxos Quelle nicht von Dänen, sondern von Göttern die Rede gewesen sein; der Wechsel zwischen *dii, superi, Dani* (p. 122 f.) wirkt

---

1) „at guderne kæmper med i det allerförste slag mellem Hoder og Balder, er meget påfaldende; man skulde snarere vente, det var i sidste slag de gjorde deres yderste for at hjælpe Balder til sejr“ Olrik, Oldhist. s. 31.

2) „hvor gudekampen har hjemme, kan der ikke være tvivl om; det er i Hoders sidste slag med“ Balder a. a. O.

3) Daß Saxo die beiden Varianten nicht reinlich geschieden nebeneinander gestellt hat, versteht sich bei seinem Kompositionsverfahren von selbst. Ich erinnere daran, daß er in seinem zweiten Teil Balder als dänischen König auftreten, aber trotzdem das einmal aufgenommene Motiv von seiner Zugehörigkeit zu den Asen wieder anklingen läßt (Saxo p. 122 f.). Die norwegische Variante übte ihren beherrschenden Einfluß aus, auch nachdem der Autor bereits in die Kreise der dänischen Quelle geraten war und umgekehrt macht sich diese bereits p. 120 geltend, wo Saxo die seeländische Lokalsage verwertet. Dieses Verfahren ist so durchsichtig, daß es unter keinen Umständen zu der Schlußfolgerung verführen darf, es sei unmöglich, Saxos Erzählung in eine norwegische und eine dänische Variante zu zerlegen (Olrik, Oldhist. s. 17).

geradezu verblüffend. Der Schlachtbericht muß etwa die Worte enthalten haben: *diis* (statt *Danis*) *Balderi fortunam publico moerore prosequentibus* (Saxo p. 124). Diese Vermutung ist um so sicherer, als bekanntlich die auf die citierten Worte folgende Traumerscheinung der Hel *(Proserpina)* ein norrönes Motiv und an dieser Stelle durchaus unangebracht ist. Balder hatte den Wunsch, eines ehrenvollen Todes auf der Walstatt zu sterben und ließ sich deswegen in das wildeste Kampfgetümmel hinaustragen [1]: hier m u ß t e sich sein Wunsch erfüllen. Statt dessen fährt aber Saxo fort: *postera nocte eidem Proserpina per quietem astare aspecta postridie se eius complexu usuram denunciat. nec inane somnii praesagium fuit. nam Balderum elapso triduo nimius vulneris cruciatus absumpsit.*

So sind wir, wie ich denke, auf dem kürzesten Weg zu dem Ergebnis gelangt, daß die bei Saxo erhaltene n o r w e g i s c h e Variante der Baldersage in ihrer ursprünglichen Fassung mit dem Tod und der Verbrennung des von den Göttern geschützten, aber trotzdem überwundenen Balder auf seinem Schiffe geendet hat. Für Saxo, dem noch weitere Materialien zur Verfügung standen, war dieses Ende vorzeitig. Er rettete das schöne Motiv, indem er es auf den von ihm eingeschalteten Gelder übertrug, den er nicht unbestattet auf der Walstatt liegen lassen konnte, wenn er die edle Gesinnung Höthers nicht beflecken wollte.

Hat nun aber die von Saxo aufgegriffene Baldersage mit der Verbrennung auf seinem Schiff den Helden verabschiedet, so ist endgiltig erwiesen, daß diese Tradition norröner Herkunft ist, denn nur in der isländischen Húsdrápa und der davon abhängigen Snorra Edda ist dieser Zug belegt. Die dänische Sage gipfelt nicht in der Verbrennung, sondern in der Beerdigung der Leiche: *cuius corpus exercitus facto colle condendum curavit;* an den Hügel, in dem der Tote umging, knüpfte sich noch jene mehrerwähnte Schatzgräbersage (Olrik, Oldhistorie s. 42).

Ich stelle als Varianten folgende Hauptpunkte einander gegenüber:

1) *lectica se in aciem deferri iussit* (nach s. 66 phrasenhaft) nimmt die p. 120 gebrauchten Worte auf: *in adversam corporis valetudinem incidit, ut ne pedibus quidem incedere posset;* wir befinden uns also auch hiebei mitten in norröner Tradition.

Norwegisch.	Dänisch.
(Balderum) . . . consumptum bello remigum suorum cadaveribus superiectum ac rogo navigiis extructo impositum pulcherrimo funeris obsequio extulit. cineres eius perinde ac regii corporis reliquias non solum insigni tumulo tradidit, verum etiam plenis venerationis exequiis decoravit.	*(Balderi latus hausit eumque seminecem prostravit) . . . Balderum elapso triduo nimius vulneris cruciatus absumpsit. cuius corpus exercitus regio funere elatum facto colle condendum curavit.*
virgines silvestres . . . (Gevarus) ne ferro quidem sacram corporis eius firmitatem cedere perhibebat. adiecit tamen scire se gladium arctissimis obseratum claustris quo fatum ei infligi possit.	*nymphae . . . in expedito victoriae gratiam fore, si inusitatae cuiusdam svavitatis edulium augendis Balderi viribus excogitatum praeripere potuisset. nihil enim factu difficile futurum, dummodo hosti in augmentum roboris destinato potiretur obsonio.*
semideum hunc esse testantes, arcano superum semine procreatum (Balder als Ase).	*Balderus . . . quicquid super regni fastigio postulabat, promptissimis Danorum suffragiis impetravit* (Balder als dänischer König).
Balderus postulandae Nannae gratia Gevari fines armatus ingreditur . . . (manus classe cum Baldero conseritur).	*acerrimum imperii cupidis de rerum summa certamen incesserat.*

8.

Unser nächstes Anliegen wird sein müssen, eine bestimmtere Vorstellung von Saxos dänischer Quelle zu gewinnen. Diese Aufgabe ist von ganz erheblicher Bedeutung und mit Hilfe der

trefflichen Vorarbeiten von A. Olrik verhältnismäßig leicht zu lösen.

Nach dem Vorgang von Bugge (Studien s. 196 ff.) ist Olrik, von den Ueberlieferungen ausgegangen, wie sie bis in die Gegenwart herein auf dem von der Sage berührten Boden umlaufen.

Saxo nennt selbst Nordschleswig (speciell Hoyer und Umgebung s. 84), wo man im 17. Jahrhundert noch mancherlei von Balder und Höther zu erzählen wußte. K. Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg (1845) s. 373 f. bringt folgende Aufzeichnung: „Bei Boldersleben (Kreis Apenrade) sieht man auf einer Anhöhe noch die Spuren eines Schlosses. Da hat früher in alten Zeiten ein König, Namens Bolder, residiert und dem Orte den Namen gegeben. Er geriet mit einem Könige Hother, der in Hadersleben wohnte, in Streit und erschlug ihn. Nun liegt noch südlich von der Kirche in Agerskov ein kleiner Hügel, genannt Boldershöi; vor mehreren Jahren pflügte man daraus einige Knochen auf, die sollten von dem starken Bolder herrühren, der hier begraben ward“ [1]). Eine dänische Fassung findet sich bei Thiele, Danmarks folkesagn 1, 5: „Haderslev kaldtes tilforn Hotherslev og har dette navn efter kæmpen Hother [2]); nogle miil derfra ligger byen Bollerslev, som tilforn hed Balderslev, hvilket navn den har efter kæmpen Balder. Thi imellem disse to kæmper er der engang paa Bollerslev mark holdt et stort slag, hvilket end kan kiendes af de mange høie, som der endnu findes og udi hvilke de faldne ere blevne begravede.“ Eine Variante ist Antiq. Tidsskrift 1849, 53 veröffentlicht: „Øst for Bollerslev sees spor af den næsten ganske udjævnede Tohöi, om hvilken et ældgammelt vers, som endnu lever paa stedet, siger:

---

1) P. Rohde, Samlinger til Haderslev-Amts Beskrivelse (1775) p. 477: „for nogle aar oppløyede man af en lille høy sønden kirken, kaldet Boldershøy, nogle been, som skal være af den stærke Bolder som ihielslog kong Hother. Det kan jo gierne være sandt.“ Arnkiel, Cimbr. Heidenreligion (1690) 1, 71: „man vermeynet, ob solte dieser Balder oder Bolder dem in diesem Apenradischen Ampt gelegenen Dorff Baldersleben den Nahmen und Uhrsprung gegeben haben (Helvaderus lib. 3 Encolp. f. 274). Die Unsrigen nennen es Baldersleben oder Bolderslee. Andere vermuthen, daß besagtes Baldersleben den Nahmen und Uhrsprung bekommen von Hertzog Balder, des Königs Snio Sohn in Dänemark, der seinen Vater, den König in Jütland, begraben und in diesen Grabstein seinen Nahmen eingehauen.“ Vgl. auch Stephanius, Not. ad Saxon. lib. 3 p. 94.

2) Im Widerspruch zu Saxo p. 362.

Balder, Rune aa hans vyf di ypped dem en stor kyf,
men paa Tohöi, der slov Balder Rune döi [1]).

Balder skal have været den konge, efter hvem Bollerslev har faaet navn og muurbrokkerne ved urnehoved nævnes som spor af hans borg, ogsaa skal han have ført krig med en konge i Uk, hvorfra en höisamling siges ad hidrøre; Rune skal have været en af egnens første kristne; Balders kjærlighedsforstaaelse med Runes hustru nævnes som drabets aarsag."

Eine analoge Ueberlieferung liegt aus Jütland in Peder Dyrskøts Briefen vor (DgF. II, 646). 1) a. 1699: „wi finder i gamle remser och digt om Alger Windilands konge och Balder Humerlands konge (Himersysel) deris krig och Algersborgs bygning och K. Algers begraffuelse paa Giøl och Balders wed Kongeslefflund i Fleskum herridt." 2) a. 1704: „det waar aff dj syselkonger som och kaldis næsekonger och der aff waar en, hede Balder, næsekonge der i Humberland (Himersysel) och en anden konge, hede Alger, i Windiland (Wendsysel) . . . Jeg i min ungdom haffde en gamel wise derom." Ferner Resens Atlas VI, 25 (a. a. O.): „est et incerti temporis res gesta, quod regulus Vensaliae Algerus proelium in vicinia Alburgi feratur gessisse in eoque necasse Balderum propter vim Alburgo illatam; necem autem Balderi ultum esse alium regem Dietericum, de quorum priori vestustis in cantilenis: *Humerlands konning Balder hin frage slog Algersborg*
de posteriore autem iisdem in cantilenis:

Konning Alger slog konning Balder for konning Balder slog Ruhne det hævnede hin stærke konning Diderich.

Haec ex relatione Petri Dyrschöt."

Den festen Kern dieser Volkssagen bildet die Nachricht von einem dänischen Kleinkönig Namens Balder, der mit dem Nachbarkönig (Höther) Krieg geführt hat, im Kampf gefallen und im Grabhügel bestattet worden ist.

Als Kleinkönig lokalisiert den Balder auf Seeland bereits die Runenchronik aus dem Ende des 13. Jahrhunderts (SRD 1,

1) Thiele 1, 6. Bugge, Studien s. 196. 576. Olrik, Oldhistorie s. 38 f.

31): *þa var Hoþær kunung i Sveriki, i hans tima var Baldær, sön af þouhma kunung af Sialandæ* (Thorsen, Om runernes brug til skrift s. 46 Bugge; Studien, s. 174). Danach auch die Reimchronik aus Sorö (15. Jahrh. ed. Molbech v. 393 ff.):

Hother:

Hoss Roskyldhe holt iegh meth dem kry (neml. Baldr Othen Thor),
ther styrthæ so mangen kæmpe vdy.
Theres folk slo ieg hoss Baldersbrund
och gaff them ther theres døtzens wund . . .
Sithen slo ieg Balder i Balderssundh
och sæncthe hanum ther nether tijl grundh.

Balther:

Siælantzfaer, the ædelige men,
them tacker jeg allæ hwer oc en.
The menthæ so aff alt there acth,
ath jeg hade nogheth guddoms macth.
Thi hulde the meg for an forman
och koning at bliffue i theres land . . . [1])

Die Lokalisierung Balders auf Seeland reicht aber andererseits weit über Saxo zurück, denn gerade er hat uns eine auf das heutige Baldersbrönd bezogene Volkssage aufbewahrt (p. 120). P. E. Müller bemerkte hierzu: „in Selandia nostra pagus est uno milliario a Roskildia distans, prope viam publicam, quae Havniam ducit, nomine *Baldersbrönd* adhuc insignitus. gaudet ille pagus puteo insolitae et altitudinis et capacitatis, unde nomen traxit. [de origine scilicet huius putei adhuc fama inter rusticos vulgatum est: effossum fuisse ungula equi regis Balderi, quasi Balderi fontem aut puteum“. Diese selbständige Ueberlieferung scheint einem ganz anderen Zusammenhang anzugehören, weshalb sie auch noch Saxo für sich stellte und nicht erst da erzählte, wo er die Streitigkeiten um den dänischen Thron behandelte (p. 120; vgl. Olrik, Oldhistorie s. 18).

Saxo hatte also Kenntnis von zwei dänischen Ueberlieferungen: einer seeländischen und einer schleswigschen (jü-

---

1) In den neuerdings von M. Lorenzen herausgegebenen Gammeldanske Krøniker (Samfund XVIII) findet sich nur die Notiz: *Høthær . . . drap Baldær, Othæns søn.* Ohne selbständigen Wert ist die plattdeutsche Uebersetzung der Reimchronik (Jahrb. d. Ver. f. nd. Sprachforsch. 25, 142 f.).

tischen). Nach der seeländischen Tradition war Balder ein König, der als Wohlthäter seines Volkes, im Lande eine Quelle aufsprudeln ließ; sein Gedächtnis knüpfte sich an den Ort *Baldersbrunnæ* und den Grabhügel.

Nach der schleswigschen (und der damit in den Grundzügen übereinstimmenden jütischen) Tradition hat es einmal im Lande zwei Könige gegeben. Der eine hieß Höther und wohnte in Hoyer, das nach ihm seinen Namen hat. Der andere hieß Balder und hatte sein Land um den Hügel, in dem er später bestattet wurde und dessen Name (*Baldershöj*) sein Gedächtnis bewahrt. Es kam zum Krieg zwischen den zwei Königen, Balder wurde von Höther besiegt, getötet und in den Hügel gebracht [1]).

Das Ergebnis, zu dem wir gelangt sind, gestattet uns, den Wortlaut der bei Saxo erhaltenen Sagenüberlieferungen folgendermaßen festzustellen [2]).

9.

Dänische Sage.

p. 121. Hötherus [. . . cognoscens . . . regnum avito sibi iure competere . . .] rex ab occurente sibi Danorum populo constitutus . . . [Sveticum Danico imperium sociat]. Balderus quoque classe Sialandiam petens, cum et armis celeber et maiestate conspicuus haberetur, [Höthero Svetiam tenente], quicquid super regni fastigio postulabat, promptissimis Danorum suffragiis impetravit. [tam ancipiti censura maiorum nostrorum sententia fluctuata est.] huic Hötherus [a Svetia regressus] infestum intulit bellum. p. 122. acerrimum imperii cupidis de rerum summa certamen incesserat. eidem Hötheri fuga finem imposuit. qui cum in Iutiam concessisset, vicum in quo manendi usum habuit, nomine suo nuncupandum curavit. [ubi hibernis peractis solitarius incomitatusque Svetiam repetit.] ibi magnatibus accersitis ob infelices rerum cursus, quibus ipsum Balderus [bis] victor afflixerat, lucis ac vitae pigere se dixit. deinde consalutatis omnibus difficilia aditu loca devio calle sectatus expertes humani cultus indagines per-

1) Vgl. A. Olrik s. 42 f.

2) In ( ) schließe ich für den Zusammenhang erforderliche Zusätze ein; durch [ ] werden Zusätze Saxos ausgeschaltet; durch . . . die durch Streichung der Gemeinplätze etc. entstehenden Lücken angedeutet.

lustrabat . . . consueverat autem in editi montis vertice consulenti populo plebiscita depromere. quamobrem venientes occultantis se regis inertiam causabantur, absentiaque eius gravissimis omnium querelis lacerata est.

At Hötherus extrema locorum devia pervagatus insvetumque mortalibus nemus emensus ignotis forte virginibus habitatum reperit specum . . . a quibus cur eo locorum venerit, interrogatus, infaustos belli declarat eventus . . . at nymphae . . . dicebant . . . in expedito victoriae gratiam fore, si inusitatae cuiusdam svavitatis edulium augendis Balderi viribus excogitatum praeripere potuisset. nihil enim factu difficile futurum, dummodo hosti in augmentum roboris destinato potiretur obsonio.

Ex quarum dictis Hötherus promptissimam inferendi Baldero belli fiduciam mente praesumpsit, quamquam [deos] armis incessere [terrenis] arduum nisibus videretur. fuere quoque ex suis, qui illum tuto bellum cum [superis] commissurum negarent. p. 123. at illi infinitus animi calor respectum maiestatis ademerat . . . contra Balderus, Danis in arma contractis, Hötherum acie excipit. ingenti utrinque clade gesta ac fere pari partium strage edita nox proelium solvit.

Cuius tertio ferme pervigilio Hötherus clam cunctis res hostium exploraturus egreditur. somnum quippe eius profecta ab imminenti discrimine cura discusserat . . . igitur in hostium castra perveniens tres nymphas arcanae dapis gerulas Balderi castris excessisse cognoscit. quas cursim insequens, nam earum fugam roscida prodidere vestigia, tandem tecta quibus assueverant, subit. igitur ab his quisnam esset rogatus, citharoedum se dixit. nec experimentum professioni dissonum fuit. [oblatam namque chelyn inflexis ad musam nervis compositisque plectro fidibus moderatus] gratum auribus melos promptissima modulatione fundebat. caeterum tres illis colubrae fuere, quarum tabo solidativae confectionis epulum Baldero temperare solebant. iamque anguium aperto ore multa pulmento sanies influebat. sed et nympharum quaedam humanitatis studio Hötherum epulo compertivissent, ni trium maxima vetuisset, fraudem Baldero fieri protestans, si ipsius hostem corporei roboris incrementis auxissent. ille se non Hötherum, sed Hötheri comitem dicebat [1])

1) Die Lücke des Textes pflegt mit den Worten Thomas Gheysmers ausgefüllt zu werden: *Qui cum se non Hötherum sed eius comitem assereret,*

p. 124. — [eædem namque nymphae accurati nitoris cingulum potentemque victoriae zonam clementi benignitate ei largitae sunt].

Qui cum pristinum iter remetiendo calle, quo venerat, repedaret, obvii sibi Balderi latus hausit eumque [seminecem] prostravit. quo militibus nunciato totis Hötheri castris alacer exultantium clamor insonuit, Danis Balderi fortunam publico moerore prosequentibus. [qui cum indubitatum sibi fatum imminere sentiret, dolore vulneris accensus die postera proelium renovat. quo fervente lectica se in aciem deferri iussit, ne intra p. 125. tabernaculum obscura morte defungi videretur . . .] cuius corpus exercitus regio funere elatum facto colle condendum curavit.

Mit der norwegischen Sage teilt die dänische den Konflikt zwischen Höther und Balder. Rücksichtslose Feindschaft (*infinitus animi calor* p. 123) beherrscht den Höther, seitdem er gegen den Rivalen den Kürzeren gezogen hat. Wenn auch das Ergebnis des von Balder errungenen Sieges für Höther nicht gerade ungünstig gewesen war (*aequam hostibus cladem ingessisse, nec minoris stragis autorem fuisse quam complicem* p. 122), so ließ es ihm doch keine Ruhe. Er wanderte fort, um neue Mittel und Wege, die ihn fördern könnten, ausfindig zu machen.

Nach einer Begegnung mit den weisen Frauen erfährt er von diesen, wie Balder beizukommen sei[1]. Sie geben nicht bloß Aufklärung, sondern auch Anweisung, auf welchem Wege sich Höther in den Besitz des rettenden Mittels zu bringen vermöge. Höther weiß jetzt, worin die Kraft liegt, vermöge der Balder siegreich gewesen ist. Nichts verlautet davon, daß Balder unverwundbar sei oder gar nur mit e i n e r Waffe getötet werden könne. Die Frauen raten vielmehr dem Höther, jene Kraftwirkung auf die eigene Person dadurch überzuleiten, daß auch er von dem Zaubertränklein koste, aus dem Balder seine Kraft schöpft. Höther glückte dies, und damit wuchs seine Körper-

---

non solum edulium, sed etiam zonam potentem victoriae ei contulerunt. Dies Verfahren ist unzulässig.

1) Diese weisen Frauen (*vǫlur*) könnten die Erinnerung wachrufen an die *vǫlva* der Vǫluspá, die ja auch über Balder genau Bescheid weiß. Wir haben es aber mit einem sehr verbreiteten Märchenmotiv zu thun, vgl. z. B. ein von J. Jacobsen erzähltes färöisches Märchen (Færøske Folkesagn og Aeventyr p. 391 ff.): . . . *kemur i ein skógv og til eitt hus kvarið triggiar gamlar konur sita . . . tær lova at hjalpa honun . . . drongurin gjørði sum konurnar raddu og alt gekk som tær høvdu sagt* — — —

kraft[1]) in derselben Proportion wie die Kraft Balders. Der Zweck ist also, Höthers natürliche Körperstärke zu steigern. Davor warnt schließlich die älteste Norne: *fraudem Baldero fieri, si ipsius hostem corporei roboris incrementis auxissent* (p. 123). Das Motiv der Unverwundbarkeit fehlt hier ganz und gar. Hier dreht sich alles um ein Zaubermittel, welchem Balder seinen Sieg, Höther seine Niederlage verdankt. Gelingt es, diese Hexenspeise in den Besitz Höthers zu bringen, wird das Blatt sich wenden. So geschieht es denn auch. Doch ist nicht zu verkennen, daß das Grundmotiv dasselbe geblieben ist. Balders Unüberwindlichkeit ist ihm durch die heimliche Hexenspeise garantiert wie in der norwegischen Saga die Unverwundbarkeit durch das verborgene Schwert. Ziel des Gegners ist es im einen wie im anderen Fall, das Mittel in seine Gewalt zu bekommen, dem Balder seine Ueberlegenheit verdankt. Es kann also kaum zweifelhaft sein, daß die Hexenspeise, von der Balders Körperkraft abhängt, eine Variante des Motivs darstellt, nach welchem Balders Lebenskraft an das Gespensterschwert gebunden ist. Das eine ist so märchenhaft wie das andere. Der Mythus ist verflüchtigt[2]).

Ein ausgesprochenes Märchenmotiv ist auch die Geschichte von den drei Frauen[3]) die dem Balder die heimliche Speise vor Tagesanbruch zutragen, deren Gang die Spuren im Tau verraten, deren Harfe der Spielmann wundersame Töne entlockt. Zwei von den drei Feen willfahren seiner Bitte, während die älteste warnend abwehrt (vgl. Saxo p. 272). Alle diese Züge lassen ahnen, daß unter der dänischen Historie Saxos ein echtes Feenmärchen sich verbirgt.

Der ausschließliche Held dieses Feenmärchens ist Höther. Kaum hat er die Feen verlassen, so trifft er mit

1) Auch dieses Motiv ist rein märchenhaft; vgl. z. B. Færøske Folkesagn p. 385. 293: der Held kann das Schwert nicht schwingen, das dem Riesen gehört; man weist ihn daher an, aus dem Kruge des Riesen zu trinken: *hann drekkur og fær nu so mikla kraft, at hann kann reiggja svørdinum.*

2) Solches Herabsinken der Göttersage zum Märchen hat Usener WSB. 137, 3, 33 behandelt.

3) J. Grimm, Mythol. 2[4], 897 (ostfries. *daustriker*); sie sind andere Wesen als jene Waldfrauen, von denen Höther die erste Aufklärung erhalten hat (J. Grimm, Mythol. 1[4], 358 Anm.). An die dänischen *elverpiger* hat bereits Olrik, wenn auch zweifelnd, erinnert (Oldhistorie s. 20); ich hebe namentlich ihre musikalischen Interessen hervor.

Balder zusammen und streckt ihn nieder. Der ganze Apparat eines dänischen Heeres auf seiten Balders erscheint überflüssig und ist vielleicht nicht mehr als eine annalistische Phrase; Höthers Mannschaft dagegen ist nicht zu entbehren, denn noch im Märchen fällt ihr die Aufgabe zu, den überwundenen Feind feierlich im Hügel zu bestatten.

10.

Norwegische Sage.

p. 110. Hötherus sub tutela Gevari regis pueritiae procursum exegit. adolescens collacteis ac coaevis summa corporis firmitate praestabat. caeterum ingenium eius crebrae dotaverunt artes . . . haud p. 111. minus exercitio quam viribus potens (humanitas, facundia p. 116f.) . . . tot iuvenis artibus Gevari filia Nanna admodum delectata p. 112. amplexum eius expetere coepit. fit enim ut virtute iuvenum virgines incalescant et quorum minus complacet forma, probitas acceptetur . . . nec levius vulnus fortes quam pulchri puellis in- p. 113. fligere solent . . . (Hötherus filiam Gevari postulavit. cui Gevarus quam libentissime se fauturum subiunxit, ni Balderi iram repulsa contracturum metueret, priorem illum sibi consentaneas preces porrexisse testatus).

p. 112. Accidit autem ut Othini filius Balderus Nannae corpus abluentis aspectu solicitatus infinito amore corriperetur. urebat illum venustissimi corporis nitor . . . Hötherum itaque, per quem maxime votum interpellandum timebat, ferro tollere constituit, ne morae impatiens amor ullo fruendae libidinis obstaculo tardaretur.

Eodem forte tempore Hötherus inter venandum errore nebulae perductus in quoddam silvestrium virginum conclave incidit, a quibus proprio nomine salutatus, quaenam essent, perquirit. illae suis ductibus auspiciisque maxime bellorum fortunam gubernari testantur. saepe enim se nemini conspicuas proeliis p. 113. interesse clandestinisque subsidiis optatos amicis praebere successus. quippe conciliare prospera, adversa infligere posse pro libitu memorabant, adjecto, qualiter in collacteam eius Nannam inter lavandum conspectam Balderus exarserit; hortataeque, ne eum, quamvis infestissimo odio dignum armis lacesseret, semideum hunc esse testantes, arcano superum semine procreatum.

. . . ne ferro quidem sacram corporis eius firmitatem cedere . . .

(Gevarus) adiecit tamen scire se gladium arctissimis p. 114. obseratum claustris, quo fatum ei infligi possit[1]). hunc a Mimingo, silvarum satyro, possideri. eidem quoque armillam esse, mira quadam arcanaque virtute possessoris opes augere solitam. horum praetera locorum aditum invium ac impedimentis obfusum, haud facile mortalibus patere posse. maiorem siquidem itineris partem inusitati frigoris vi perenniter obsideri. iubet itaque cervis iugalibus currum instruat, cuius celeritate eximio gelu rigentia iuga transcendat. quo cum pervenerit, tabernaculum suum ita a sole aversum constituat, ut umbram specus, cui Mimingus assuevisset, excipiat, nec ipsum mutua tamen obumbratione contingat, ne satyrum insolitae obscuritatis p. 115. iactus exitu deturbaret. ita armillam ensemque in expedito fore, quorum alterum opum alterum belli fortuna comitaretur; in utroque ingens possessori praemium esse. hactenus Gevarus. (quippe divinandi doctissimus erat industriaque praesagiorum excultus p. 115).

Nec inerter Hötherus, quae ab ipso didicerat, executus tabernaculo ad praedictum modum locato noctu curas, interdiu venationes agebat. utramque temporis vicem pervigil exsomnisque ducebat, ita discrimina lucis noctisque partitus, ut hanc rerum meditationi tribueret, illam convectandis corporis alimentis impenderet. cumque forte pernox attonita curis mente languesceret, obumbrantem tabernaculo suo satyrum hasta petivit obrutumque ictu nec satis fugae potentem vinculis intercepit. ultima deinde per summam verborum atrocitatem minatus ensem armillasque deposcit. nec segniter satyrus salutis redemptionem, quae ab ipso petebatur, exhibuit . . . Hötherus opum adeptione lætatus patriam repetit, paucis sed insignibus spoliis felix . . . .

p. 117. Quae dum [in Halogia] geruntur, Balderus postulandae Nannae gratia Gevari fines armatus ingreditur. a quo cum ipsius Nannae mentem cognoscere iuberetur, exquisitis verborum delenimentis puellam aggressus cum nullum votis locum efficere potuisset, repulsae causam cognoscere institit. quae respondit, nuptiis deum mortali sociari non posse, quod ingens naturae

1) *Gevarus addidit, quod corpus Balderi vulnerari non posset, sciret tamen gladium, quo mors ei posset infligi* SRD II 298.

discrimen copulae commercium tollat . . . quod a divinae luculentia maiestatis infinitum distet humana mortalitas. hac responsi cavillatione elusis Balderi precibus detrectandi coniugii prudens argumenta texebat.

Quod cum Hötherus ex Gevaro cognosceret, multa super Balderi petulantia . . . querulus disserebat. incerti . . quid facto opus esset, variis sententiam consiliis agitabant. amica siquidem in adversis collocutio, tametsi periculum non tollit, aegritudinem p. 118. minuit. inter cetera animi vota fortitudinis studio praeponderante, manus classe cum Baldero conseritur.

p. 120. Idem larvarum Nannae speciem simulantium continua noctibus irritamenta perpessus adeo in adversam corporis valetudinem incidit, ut ne pedibus quidem incedere posset. quamobrem biga rhedave ementiendorum itinerum consuetudinem habere coepit. tanta amoris vi suffusum pectus ad extremam paene eum tabem redegerat. nihil enim sibi victoriam dedisse credidit, cuius Nanna praeda non fuerit.

p. 124. . . nocte eidem Proserpina per quietem astare aspecta, postridie se eius complexu usuram denunciat. nec inane somnii praesagium fuit . . .

p. 118. Baldero Othinus ac Thoro sacraque deum agmina propugnabant . . . at Hötherus tunica ferrum spernente succinctus confertissimos deorum cuneos irrumpebat et quantum terrenus in superna poterat grassabatur. sed et Thoro inusitato clavae libratu cuncta clipeorum obstacula lacerabat, tantum ad se incessendum hostes invitans, quantum socios ad tuendum. nullum erat armaturae genus, quod impellenti non cederet. nemo ferientem tuto excipere poterat. quicquid ictu arcebat, obruit. non clipei, non cassides impactum pertulere robur. nulli corporis aut virium magnitudo subsidio fuit. proinde victoria ad superos concessisset, ni Hötherus, inclinata suorum acie celerius advolans, clavam praeciso manubrio inutilem reddidisset. quo telo defecti divi subitam dedere fugam. inimicum opinioni esset, nisi fidem antiquitas faceret, deos ab hominibus p. 124. superari . . . Hötherus obvii sibi Balderi latus hausit eumque [seminecem] prostravit . . . [Danis] Balderi fortunam publico p. 119. moerore prosequentibus . . . consumptum bello [remigum suorum cadaveribus superiectum ac] rogo navigiis extructo impositum pulcherrimo funeris obsequio extulit. cineres eius perinde

ac regii corporis reliquias non solum insigni tumulo tradidit, verum etiam plenis venerationis exequiis decoravit . . . testis belli portus Balderi fugam vocabulo refert.

p. 120. Post haec (Hötherus) . . ad Gevarum decurrere necesse habuit, victoria post regnum amissa, quam privatus adeptus fuerat . . . p. 119. repetito Gevaro cupitis Nannae complexibus fruitur. deinde . . novam Svetiae nuptam advexit cunctis tam venerabilis victoria, quam Balderus ridiculus fuga.

11.

Daß auch diese norwegische Erzählung von Saxo nicht schlicht nacherzählt, sondern annalistisch umgebildet worden ist, bekundet schon die Gelderepisode. Aber auch die Schilderung der Theomachie hat gelitten. Denn erst rückt Balder mit bewaffneter Hand in das Gebiet des Königs Gevarus ein, Höther entschließt sich, ihm entgegenzutreten, bricht durch die in keilförmiger Schlachtordnung aufgestellten Götterscharen, bis Thor die Reihen Höthers zum Wanken bringt[1]: wie verträgt sich dies mit der Notiz, der Zusammenstoß habe zur See stattgefunden *(manus classe cum Baldero conseritur)* ? Das Motiv der Seeschlacht hat Saxo aus der Gelderepisode aufgegriffen und glaubte vielleicht dazu um so eher befugt zu sein, als die „Flucht“ Balders (bezw. die Verbrennung seiner Leiche) zu Schiff erfolgte. Der quellenmäßige Verlauf der Theomachie kann durch Ausscheidung der jüngeren Zuthaten unter Berücksichtigung der von Saxo fallen gelassenen Motive hergestellt werden. Zu diesen gehört namentlich die Mitteilung, Balder habe unter der unglücklichen Liebe zu Nanna so schwer gelitten, daß er vor Schwachheit nicht mehr habe zu Fuß gehen können, vielmehr auf einem mit zwei Pferden bespannten Wagen habe fahren müssen. Wie diese Auffassung mit dem Märchen von der Balders Körperkraft zur Unüberwindlichkeit steigernden Zauberspeise in Einklang zu bringen sei, wissen diejenigen, welche Saxos Bericht als einheitlich ausgeben, wohl kaum zu sagen. Vortrefflich steht aber damit die Bemerkung in Einklang, daß der schwer verwundete Balder auf einer Bahre sich habe auf den Kampfplatz tragen lassen. Schließen sich aber die beiden Notizen zu einem einzigen echten norrönen Sagenmotiv zusammen, so folgt daraus,

1) Vgl. hierzu Bugge, Studien s. 108.

daß die Begründung im einen wie im andern Zusammenhang sekundär sein muß. Weder Balders Verwundung, noch sein Liebesschmachten haben ihn genötigt, sich (tragen oder) auf einem Wagen fahren zu lassen, sondern weil ihm nach der Sage ein Zweigespann zukam, ist man — ich vermute Saxo — auf jene Scheingründe verfallen. Andererseits ist aber auch das Motiv der „Schwächung" Balders altüberliefert. Nur ist, wie die Uebereinstimmung mit den Eddaliedern beweist, weder Liebeskummer noch Wundschmerz, sondern die traumhaft ihm aufsteigende Todesahnung, die Traumerscheinung aus der Unterwelt daran schuld. Diesen echten alten Zug hat Saxo gleichfalls bewahrt. Aber er hat ihn in den Hintergrund geschoben. Daß die Oekonomie der Sage ihn forderte, hat Saxo noch wohl gewußt und ebenso, daß er an andere Stelle gehöre, als er ihm angewiesen hat, denn bereits p. 120 (nicht erst p. 124 f.) hat er ihn angedeutet.

Der Kampf mit Höther hat also nach Saxos Quelle ungefähr folgende Momente geboten:

1) *Balderus postulandae Nannae gratia Gevari fines armatus biga rhedave ingreditur*
2) *Hötherus super Balderi petulantia querulus . . . manus cum Baldero conserit*
3) *Baldero Proserpina per quietem astare aspecta postridie se eius complexu usuram denunciat*
4) *Baldero Othinus ac Thoro sacraque deum agmina propugnabant*
5) *Hötherus Balderi latus hausit eumque prostravit*
6) *Dii Balderi fortunam publico moerore prosecuti sunt*
7) *Balderi „fuga": consumptum bello [remigum suorum cadaveribus superiectum ac] rogo navigiis extructo impositum pulcherrimo funeris obsequio extulit*

[*8) Othinus divinos et aruspices ceterosque quos exquisitis praescientiae studiis vigere compererat, super exequenda filii ultione solicitat*
9) Rostiophus Phinnicus alium ex Rinda Ruthenorum regis filia suscitandum praedixit, qui fraternae cladis poenas exigere debebat
10) Othinus filium Boum quem ex Rinda sustulerat bellici laboris studiosum fraternae cladis memorem esse iubet
11) Hötherus pugna cum Boo congressus occiditur[1]).]

1) Der „Tod" Höthers ist gewiß altsagenmäßig, aber, unter welchen Umständen er nach dem alten Mythus erfolgte, unbekannt. Vielleicht ist die Vermutung zulässig, seine Flucht (*Hötheri fuga* p. 122) habe ihn in die Unterwelt geführt und dieses Exil sei als sein „Tod" ausgegeben worden.

Alle diese Momente hat Saxo sorgfältig bewahrt und sie sind auch bei ihm die Hauptmomente, denen gegenüber alle andern Beziehungen zurücktreten. Aber Saxo hat in der Gruppierung anders verfahren müssen, wenn er die seeländische und schleswigsche Ueberlieferung in die norröne Saga einbetten wollte.

Diese „norröne Saga" ist aber in sich keineswegs einheitlich und läßt als ältere Grundlage einen norrönen Mythus erkennen.

12.

Mit dem Charakter eines Mythus scheint die Thatsache nicht zu harmonieren, daß nach Saxo die Ereignisse nicht in der Götterwelt, sondern auf der Erde sich abspielen. Das norwegische Reich des Königs Gevarus ist ihr Schauplatz. Hier wird Höther erzogen, hier lebt Nanna, hier sieht Balder das schöne Mädchen, hier wirbt er um sie, hier erscheint er mit den Götterscharen, hier kommt es zum offenen Kampf in der Feldschlacht. Nun ist aber leicht zu zeigen, daß diese Lokalisierung nicht ursprünglich sein kann, weil die Rolle des Gevarus nicht in dem Umfang echt ist, den sie bei Saxo aufweist.

Daß sie romanhaft ausgestattet ist, wissen wir bereits (o. s. 85). Der norwegische weise König, bei dem der Held der Sage aufgezogen und dessen Tochter seine Braut wird, ist eines der häufigsten Romanmotive (Bugge, Studien s. 90. A. Olrik, Oldhistorie s. 18)[1]. Ferner ist aus der Hrómundar saga Greipssonar die entsprechende Figur des *Máni* von Einfluß gewesen (o. s. 75); vgl. mit Saxo p. 113 f.: *þareptir helt Olafr konungr liđi sínu vestr til Suđreyja . . . karl einn bjó þar . . . Hrómundr kemr at ok spyrr hverr sá væri; karlinn segir, at bygđ sín væri allskamt þađan ok kvad meiri fremd, at brjóta hauga ok ræna drauga fé. Þessi kvađst Máni at nafni. Hrómundr bađ hann segja sér, ef hann vissi nokkut um soddan. Máni sagđist vist vita ok mælti: Þráinn sem vann Valland ok*

1) Ich greife aus der Fülle moderner Belege die schwedische Erzählung Jäppa i Norrland heraus: *Det hänte sig en gång, att dät var en mycket rik man, som hade i sitt hus tagit upp en fattig torparegosse, för att gossen skulle hjälpa honom med hvarjehanda. Men den rike mannen hade en enda dotter ock när gossen ock hon blifvit vuxna, lofvade de hvarandra sin tro och gingo så till hännes far för att fråga, om de fingo gifta sig med hvarandra. Han blef intet litet förargad öfver detta ock svarade på han: „Ja, om du hos Jäppa i Norrland kan få veta, hvem som är den visaste ock den rikaste i hela världen" . . . Jäppa i Norrland var en stor, grim jätte som bode långt borta vid världens ände . . . men gossen vilde våga färden . . .* (Eva Wigström, Sagor och äfventyr upptecknade i Skåne, Sv. landsmålen, V, 1, 17 ff.).

var þar konungr, berserkr mikill ok sterkr, fullr galdra, hann var settr í haug með sverði, herklæðum ok fé miklu, en fáir fýsast þangat. Hrómundr spyrr, hverja leið sigla skal þangat; hann segir, at hann má sigla rétt sundr í 6 daga. Hrómundr þakkar karli fregn þessa (Fas. 2, 367 f.; Griplur II, 31 ff.).

Ein guter Teil der Rolle des Gevarus ist also erst mit der Schwertsage in den Mythus hereingekommen. Scheiden wir diese aus, so bleibt wenig mehr übrig, als daß Gevarus der Vater der Nanna (und der Erzieher des Höther) gewesen. Mehr wußten die Isländer auch nicht. Erscheint bei ihnen *Nanna* als Tochter des *Nefr*, so bei Saxo als Tochter des *Gefr*. Ziehen wir die jüngeren novellistischen Elemente ab, so verliert Gevarus seinen Posten [1]) und die Lokalisierung der ganzen Geschichte in seinem Königreich erweist sich als Frucht einer Stilveränderung, die den Bedürfnissen des Geschichtschreibers sehr gelegen kam, weil eine örtlich gebundene Novelle sich leicht als eine historische behandeln ließ.

In Saxos Erzählung ist noch wohl zu erkennen, daß die vorwaltende Tendenz einer Bereicherung der Rolle des Gevarus auf Kosten anderer durchgeführt worden ist. Die von unserem Autor p. 112 eingeführten *silvestres virgines* sind mit hinlänglicher Klarheit als *valkyrjur* definiert (J. Grimm, Mythol. 1^4, 358. Bugge, Studien s. 96) [2]). Ihr Erscheinen hat keinen weiteren Zweck, als sich dem Höther vorzustellen, ihn als ihren erwählten Freund zu warnen (nach p. 122. 118 haben sie ihn stichfest gemacht) und ihm mitzuteilen, sein Nebenbuhler sei ein Halbgott [3]). Das hätte Höther ebensogut von Gevarus erfahren können und zum Ueberfluß teilt ihm dieser alles noch einmal mit (Balder sei ihm bei der Werbung um Nanna zuvorgekommen und sein heiliger Leib sei unverwundbar p. 113). Daran erkennen wir, daß Gevarus die Aufgabe der Walkyrjen übernommen hat, vgl.:

1) Die Behauptung, *Gevarus* entspreche dem *Loki* (Beitr. 19, 498 f.), ist nicht zu begründen und in dieser Allgemeinheit geradezu falsch, weil man wohl die Funktion der Frigg (SnE.), aber unmöglich die des Loki mit der Aufgabe des Gevarus zusammenstellen könnte.

2) *valkyrjur* werden auch in der norwegisch-isländischen Dichtung als *meyjar* bezeichnet und was ihr *conclave* betrifft, so sei an die berühmte Scene der Njálssaga (c. 158) erinnert.

3) Derlei rein konstatierende Notizen einem so umständlichen Apparat wie einer Walkyrjenerscheinung anzuvertrauen, ist nicht die Art alter Sagen; vgl. die Parallele im *Sǫrla þáttr* (Bugge, Studien s. 97).

Valkyrjen	Gevarus
memorabant, qualiter in collacteam Nannam inter lavandum conspectam Balderus exarserit, hortataeque, ne eum quamvis infestissimo odio dignum armis lacesseret, semideum hunc esse testantes, arcano superum semine procreatum	*libentissime se fauturum subiunxit, ni Balderi iram repulsa contracturum metueret, priorem illum sibi consentaneas preces porrexisse testatus. nam ne ferro quidem sacram corporis eius firmitatem cedere perhibebat.*

Der Bescheid, den die Walkyrjen dem Höther erteilt haben (vgl. die Parallele der Helgakv. Hjǫrv. 8 ff. 11) kann keinesfalls so gelautet haben, wie die Auskunft, die Gevarus dem Höther gegeben hat.

Die Walkyrjen raten dem Höther, den Balder nicht mit Waffen anzugreifen. Dieser Ratschlag ist in formelhafter Variation auch Gevarus in den Mund gelegt (selbst gegen Waffen sei Balder unempfindlich), ohne zu bedenken, daß die unmittelbar folgenden Worte direkt widerstreiten. Denn Gevarus nennt nun doch eine Waffe, mit der Balder das Leben genommen werden kann. Hier ist die Naht, an der zwei ganz verschiedene Ueberlieferungen zusammengelegt sind. Die ursprüngliche Aussage der Walkyrjen ist uns verloren, die jüngere novellistische Dichtung ist uns erhalten. Außerdem ist mit Bestimmtheit zu vermuten, daß der Widerspruch in der Aussage des Gevarus in dem Bescheid der Walkyrjen nicht gelegen haben wird. Die Walkyrjen haben Höther erzählt, mit Waffen sei Balder nicht beizukommen — wir werden schließen dürfen, daß sie fortfuhren, ihm anzugeben, mit welchem andern geheimnisvollen Mittel Balders Tod herbeigeführt werden könne. So verstehen wir jetzt auch, weshalb Saxo von dem Schwert den Höther gar keinen Gebrauch machen läßt: er folgt darin der älteren Ueberlieferung, in der Gevarus und das Schwert gar nicht vorkam. Die Schwertsage ist eine jüngere Interpolation, bezw. romanhafter Ersatz eines verlorenen älteren Motivs (nach der dänischen Sage: der Hexenspeise).

Scheidet aus der älteren Erzählung die Hauptscene des Gevarus aus und fällt sie den Walkyrien zu[1], so dürfte die

1) Die Richtigkeit dieses Schlusses wird in unerwarteter Weise aufs schönste bestätigt durch die analoge Scene des schleswigschen Märchens

Folgerung unabweisbar sein, daß jene ältere Erzählung die Lokalisierung der Fabel im Lande des Gevarus noch nicht kannte und gleich der Walkyrjenscene rein mythisch war. Der Mythus ist zur Novelle (saga) umgedichtet und in dieser Gestalt von Saxo als Quelle benützt worden.

Wie weit von dieser novellistischen Umdichtung die andern Motive angegriffen worden sind, ist leider nicht mehr auszurechnen. Der Liebeshandel dürfte jedenfalls dadurch an Gehalt und Farbe gewonnen haben, doch ist eine Grenze zwischen dem, was der Quelle gehört und was als dekorative Zuthat Saxos anzusprechen ist, schwer zu ziehen. Das auffallendste ist jedenfalls die Veränderung, die die Rolle des Höther erfahren hat. Auch nach den Eddaliedern unterliegt Balder und geht zur Unterwelt, während Hǫþr vorerst im Lichte bleibt, bis der Rächer an ihm sein Werk gethan hat, bis seine „Flucht" auch ihn ins Totenreich gelangen läßt. Balder ist auch hier schwer belastet durch die selbst den Asen bedrohlich erscheinenden Träume. Aber jedenfalls sind die Sympathien der Dichter auf Balders Seite und zweifellos muß der Unterliegende als der Held der norrönen Dichtung gelten. Ebenso ist Balder der Held in der seeländischen Lokalsage. Dagegen in dem schleswigschen Märchen tritt Balder fast ganz zurück, er tritt nur auf, um von Höther bekämpft und getötet zu werden. Doch ist die Fürsorge heimlicher Mächte ein bezeichnendes Symptom der besonderen Stellung, die auch nach dieser Tradition Balder eingenommen hat (*maiestate conspicuus* p. 121). Um so störender wirkt die ihm widerfahrene Zurücksetzung. In dem norwegischen Mythus tritt Balder zwar energisch hervor, aber auch in dieser Partie liegen die Sympathien des Geschichtschreibers auf Seiten des Höther. Durch die ganz eigenartige Pracht seiner Charakteristik hat er gerade diese Figur geadelt. Die Anregung, Höther zu heben und Balder in Schatten zu stellen. dürfte Saxo von dem schleswigschen Märchen empfangen haben. Im übrigen ist er aber nach annalistischer Logik verfahren (Bugge, Studien s. 92 f.). Die von dem schleswigschen Märchen ausgehende Beurteilung der beiden Heroen machte Saxo

---

(p. 122). Saxo selbst ist diese Parallele aufgefallen *(easdem esse constabat)*. Hier fehlt eine Figur wie Gevarus, und die Frauen beschränken sich nicht auf Redensarten, sondern geben dem Höther genaue endgiltige Anweisung vgl. Bugge, Studien s. 101. Edzardi, Germ. 27, 333 f.

um so lieber zu der seinigen, als Höther für ihn der alte König seines Vaterlandes, der „göttliche“ Balder dagegen als Gegenstand lächerlicher Superstition und thörichter Gaukeleien verdächtig war. Er teilte das Schicksal der alten Götter[1]. Wir werden kaum irre gehen, wenn wir annehmen, daß die Bevorzugung Höthers für die Gesamtkomposition der Erzählung Saxos von entscheidender Bedeutung geworden ist: ihm zuliebe wurden Romanmotive aufgegriffen, wo sie sich boten; um Höther ins Licht zu setzen, wurde der Charakter der alten Ueberlieferungen gewandelt und ihr Stoff bereichert.

13.

Zusammenfassend kommen wir also zu dem Ergebnis, daß sich im Bericht Saxos drei verschiedene Quellen erkennen lassen: ein norwegischer Mythus, der zu einer Novelle umgedichtet worden war; eine seeländische Lokalsage; ein schleswigsches Märchen. Am schwersten beschädigt ist der Mythus, der durch romanhaften Aufputz, durch Voreingenommenheit gegen die alten Götter und durch die historisierende Darstellung entstellt wurde. Unbefangener hat Saxo die heimischen Sagen wiedergegeben, aber durch Einschachtelung in den Mythus ist auch ihre Eigenart verwischt worden.

Die Aufhellung der Vorgeschichte nötigt uns, für den Grundstock der Sagen eine längere Zeit der Entwicklung zu fordern und die Behauptung Bugges, daß wir es mit verhältnismäßig sehr jungen Ueberlieferungen zu thun hätten (Studien s. 260), zu beanstanden.

DRITTES KAPITEL
DER KULTUS

1.

Die älteste Fassung der Friđþjófssaga (etwa aus dem Ende des 13. Jahrhunderts)[2] führt aus dem Baldermythus

1) *deos potius opinative quam naturaliter dicimus. talibus namque non natura sed gentium more !divinitatis vocabulum damus* p. 118; *apud delusas praestigiis mentes divinitatis accessit opinio* p. 35. *Ollerus a Danis interfectus est* p. 131; diese Neuerungen sind durch A. Olrik, Kilderne s. 32 ff. ins richtige Licht gesetzt worden; doch vgl. schon Geijer, Svea rikes häfder s. 266.

2) Herausgegeben von L. Larsson, *Sagan ock Rimorna om Friđþjófr hinn*

und der Balder sage heraus und erweitert unser Quellenmaterial, indem sie uns von einem dem Balder gewidmeten Kultus berichtet.

In der Landschaft zu beiden Seiten des großen, an der Westküste Norwegens tief einschneidenden Sognefjord spielt der Roman. Noch heute finden sich im Kirchspiel Lekanger Lokalnamen wie *Baldersgrov*, *Baldersvold* und *Baldershagi* [1]) und hier an der Nordseite des mittleren Fjord sucht man die Stelle, wo der alte *Baldershagi* gelegen hat [2]). Es war eine geweihte Stätte (*griđastaþr*), ein *τέμενος* nahe bei der Residenz des alten Königs Beli, dem das Volk am Sognefjord unterthan war.

Der König und seine Familie sollen eifrige Verehrer des Balder gewesen sein. Man wird aber gut thun, auf die überschwängliche Romanprosa zu verzichten und an die eingestreuten Liedstrophen sich zu halten. Aus ihnen erfahren wir nicht das geringste davon, daß Balder in einem Tempel verehrt worden, daß Friđþjófr mit Ingibjǫrg in diesem Tempel zusammengetroffen sei; im Liede stellt Friđþjófr den Sachverhalt weit schlichter dar:

Kysta ec unga Ingebjǫrgu
Bela dóttur í Baldershaga.

Der alte König hatte das Reich seinen zwei Söhnen Helgi und Halfdanr hinterlassen, und als Schutzherr dieses Reiches tritt uns Balder in der wichtigsten Strophe entgegen:

þess hefk gangs of goldit
gekk mér þar
međ ambátter átta
Ingebjǫrg at þinga.

---

frækni (København 1893) s. 38 ff. Der von demselben Autor herrührenden Ausgabe in der Altnordischen Sagabibliothek (Heft 9. Halle 1901) liegt die interpolierte Fassung zu Grunde.

1) Bugge, Studien s. 286, Larsson, Sagabibliothek 9, 2.

2) *hagi* bedeutet „ein Stück Grasland". Als norwegische Kultstätten, an die Balders Verehrung sich knüpfte, kämen ferner in Betracht (Bugge, Studien s. 287) 1) das bei Saxo erwähnte *Baldersnes* (s. 83 f.); 2) *Baldersholl* in Hedemarken (DN. 1, 274 a. 1356); 3) *Basberg* (Jarlsberg und Laurviks Amt). Die Angabe Saxo's: *portus Balderi fugam vocabulo refert* (p. 119) verstehe ich so, in Baldersnes habe man die Stelle gesucht, von der aus Balder in die Unterwelt geschickt, auf das freie Meer verstoßen wurde.

saman hǫfum brenda bauga
í Baldershaga lagđa;
var þa vilgi fjarri
vǫrþr Halfdanar jarþa.

Friđþjófr hatte die rituellen Vorschriften verletzt, die für Baldershagi galten, als er hier mit Ingebjǫrg zusammentraf und sich mit ihr verlobte. Was dabei vorgefallen, kleidet der Dichter in die dunkeln Worte: *saman hǫfum brenda bauga í Baldershaga lagđa.* Es muß sich dabei um geweihte Ringe gehandelt haben, die zu berühren der Balderskult verbot, denn es kann der wörtliche Anklang an Skirnesm. 21 (o. s. 28):

baug ek þér gef þanns brendr vas
međ ungom Oþens syne

keinesfalls auf Zufall beruhen, zumal hier wie dort auf eine mit Balders Namen verknüpfte Ceremonie angespielt wird. Jedenfalls beziehen sich die Worte aber auch „auf einen vertraulichen Verkehr zwischen Ingebjǫrg und Friđþjófr, der in Baldershagi verboten war [1]) und wodurch Balder, dessen Anwesenheit besonders hervorgehoben wird, sich beleidigt fühlte“ (Larsson). *vǫrþr Halfdanar jarþa* „Schutzherr der Lande des Halfdan“ (= *Baldr bóndi* c. 5, 2) ist Balder und er wurde an der *Baldershagi* genannten heiligen Stätte als anwesend gedacht. Es war seine Kultstätte [2]). Schwere Strafe hat Balder über den Schuldigen verhängt (*þess hefk gangs of goldit*) und damit kann nichts anderes gemeint sein, als die schwere Wassersnot, die über Friđþjófr auf der Fahrt nach den Orkneys hereinbrach: *hrynja hávar bárur* „hohe Wellen überspülen uns“, *ek skal sokkva í svanabrecku* (er fürchtet im Wasserschwall zu versinken), *sǫlt eru augu* (schon sind die Augen vom Meerwasser bespült), *ei er viđ hafsmegin hœgt at reyna* „nicht leicht ist's gegen des Meeres Gewalt zu kämpfen“ u. s. w. Er entschließt sich, den

1) *skylde þar ecki saman koma konur ok karlar;* Friđþjófr entgegnet: *ecki hirde ec um Baldr eđa blót yđur* p. 41.

2) *þar var griđastađr . . þar váru mǫrg gođ, þó var af Baldr mest haldit* c. 1, 2; vgl. c. 9, 8. *reiđi Baldrs* c. 4, 1. 5, 8, vgl. c. 5, 5. Auch Bugge (Studien s. 290) hat seiner Ueberzeugung von der Realität eines Balderkultus Ausdruck gegeben, bestimmter Müllenhoff, der auch dem Kult des *Forseti* (Balders Sohn) besondere Bedeutung zusprach (DA. 5, 39. 52).

kostbaren Ring zu opfern, den des Halfdanr (und der Ingebjǫrg) reicher Vater besessen, der also auch irgendwie mit dem Balderkult in Zusammenhang gestanden und (auf bereits angedeutete frevlerische Weise) in Besitz des Friđþjófr gelangt war: dieses Opfer bricht den Zauber, den Helgi veranlaßt hatte; die Meereswogen beruhigen sich und es glückt die Landung.

2.

Ganz ähnliches wird von dem Balderkult in Dänemark berichtet: als des Schutzherrn (*dii loci illius praesides* > *vǫrþr Halfdanar jarþa*) Friedensstätte verletzt wurde, brachen unter großem Schwall reißende Wasser hervor, die die Frevler zu verschlingen drohten.

Im Wortlaut begegnen die Stellen bei Saxo Grammaticus:

p. 119. *Cum Sveonum magnates solvendi tributi gratia Daniam petivissent, (Hötherus) ob egregia patris merita a popularibus loco regio cultus fallax fortunae lenocinium expertus est. Siquidem a Baldero, quem paulo ante devicerat, proelio superatus . . . .*
p. 120. *Victor Balderus ut afflictum siti militem opportuni liquoris beneficio recrearet, novos humi latices terram altius rimatus aperuit. quorum erumpentes scatebras sitibundum agmen hianti passim ore captabat. eorundem vestigia, sempiterno firmata vocabulo, quamquam pristina admodum scaturigo desierit, nondum prorsus exolevisse creduntur.*

Variante: de origine huius *putei* adhuc fama inter rusticos vulgatum est, *effossum fuisse ungula equi regis Balderi.*

p. 125. *(Balderi) corpus exercitus regio funere elatum facto colle condendum curavit.*

Hunc quidam nostri temporis viri, quorum praecipuus Haraldus erat, vigente veteris sepulturae fama, spe reperiendae pecuniae noctu adorti, repentino coeptum horrore liquerunt. ex ipso namque perrupti montis cacumine subita torrentis vis magno aquarum strepitu prorumpere videbatur, cuius rapidior moles incitatissimo lapsu subiectis infusa campis, quicquid offendebat, involveret. ad cuius impetum deturbati fossores abiectis ligonibus variam carpsere fugam, irruentis aquae vorticibus implicandos se rati, si coeptum diutius exequi niterentur. ita a diis loci illius prae-

sidibus incussus subito metus iuvenum animos avaritia abstractos p. 126. *ad salutis curam convertit, neglectoque cupiditatis proposito vitae studiosos esse docuit . . . omnes hunc posteri collem, ad quos fractionis eius fama transierat, intentatum liquere. quamobrem, an quicquam opum contineat, parum compertum, cum nemo opacam eius crepidinem obstante periculi metu post Haraldum tentare praesumpserit.*

Durfte es nach den scharfsinnigen Beobachtungen Olriks für ausgemacht gelten, daß wir bei Saxo Grammaticus die ursprünglich norwegische Saga von einer wesentlich anders gearteten dänischen Ueberlieferung unterscheiden müssen, so haben wir gesehen, daß es nicht unmöglich ist, die hinter Saxo zurückliegenden, von ihm als Quellen benutzten Sagen zu rekonstruieren.

Vollständig für sich steht bei Saxo die seeländische Kultsage von einem durch Balder vollbrachten Quellwunder und die aufs engste mit ihr verbundene Schatzgräbersage. Aus dem Kampf zwischen Balder und Höther ist hier nur noch so viel bewahrt, daß die Erinnerung daran den Rahmen abgeben konnte, in dem Balder, der siegreiche Landeskönig, als Wohlthäter seines Volkes sich darstellte[1]). Es erhielt sich auch der Glaube, Balder walte noch immer als Schutzherr über seinem Lande, lebt er doch in dem Grabhügel, worin er bestattet worden war, als *deus loci illius praeses* (anord. *landvættr*) fort[2]), erwehrte sich der Angriffe auf seine Behausung und seitdem hat niemand mehr gewagt *opacam eius crepidinem tentare* „die bewaldete Anhöhe anzurühren“ (Herrmann). Danach scheint Saxo den Hügel

1) Dieser Kampf wurde auf Seeland ausgefochten; hier erquickt Balder seine ermattete Mannschaft, hierher, meinte der Geschichtschreiber, sei er geflohen (*Balderum fuga servavit*), hier hat Höther die Unbeständigkeit des Glückes erfahren; wo wir zum andern Mal von einem Sieg Balders hören, ist Seeland ausdrücklich genannt (p. 121).

2) Saxo spricht von *dii loci illius praesides*, durch welche die Schatzgräber verjagt seien; die Hauptrolle fiel aber dem Bewohner des bedrohten Hügels zu. Die im Boden der Gemarkung bestatteten Heroen treten persönlich als Schirmherren des Landes auf: „Oedipus wünscht Tod und Grab im Hain der Eumeniden zu finden, um den Thebanern, wenn sie dereinst als Feinde entgegentreten sollten, furchtbar zu werden und das attische Land zu schirmen. So will in Euripides' Herakliden Eurystheus in attischem Boden beerdigt sein, um den verhaßten Herakliden, wenn sie in künftigen Zeiten in Attika einfallen sollten, nach Kräften zu schaden. Das Christentum hat an die Stelle der Heroen die Märtyrer und Heiligen gesetzt. Die Gebeine der Heiligen sind ein gleich sicheres Unterpfand für den Schutz, den sie Stadt und Land angedeihen lassen, wie das vordem die Gräber und Denkmäler der Landesheroen waren“ Usener WSB. 137, 3, 16; vgl. Müller-Velschow, Not. uber. p. 170.

aus eigener Anschauung gekannt zu haben (lag Baldersbrönd doch nahe genug bei Roskilde) und jedenfalls war Balders Grabhügel vor andern als Kultstätte ausgezeichnet. Der Ausdruck *deus loci illius praeses* schließt die ihm gewidmete Verehrung ein (anord. *blóta vættir, trúa á landvættir at sé í lundum eđa haugum eđa forsum* NgL. 2, 308. 5, 56).

Noch einen schönen selbständigen Beleg für den Balderskult der Seeländer bietet uns der Ortsname *Baldersbrönd*, der zusammen mit dem nordschleswigschen Ortsnamen *Balderslöf* (a. 1285, heute Boldersleben)[1]) Balder als „Gegenstand des Glaubens und der Verehrung" erweist (Müllenhoff DA. 5, 52). Die von M. F. Lundgren (*Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverige* Göteborg 1878) beigebrachten schwedischen Ortsnamen sind zu problematisch, um hier Verwertung finden zu können.

3.

Auch die schleswigsche (jütische) Sage enthält rituelle Elemente, hat aber nicht Balder, sondern Höther zum Helden. Sie ist wohl erst durch Saxo mit der seeländischen Sage verknüpft worden. Diese Sage wußte nur von Siegen Balders, die er auf dem Boden Seelands errungen hatte, zu erzählen. Saxo geht mit flüchtigen Andeutungen darüber rasch hinweg, weil alle anderen Berichte nur von Niederlagen Balders zu melden

---

1) „eiendom . . . henlagt til et gudehov for Balder" (?) Nielsen, Blandinger 1, 266 ff.; doch beachte Steenstrup, Dansk hist. Tidskr. 6 R. VI, 377 f. — Durch Sarrazin Anglia 19, 392 ff. ist eine konfuse Notiz in Joh. Messenii, Scandia illustrata (ed. Peringskiöld Stockholm 1700—1705) zu unverdienten Ehren gelangt. Hier steht (1, 5): *Lotherus Danorum rex a Othino vehementer infestatus et ope suorum propter nimiam destitutus tyrrannidem superatusque in Jutiam profugit. Caeteri porro Danorum et praesertim Siælandi victoribus se accomodantes Balderum Othini filium pro rege acceptarunt. Is protinus in loco Bredebliche sub Lethra prope Roschildiam sito novum diis sacrificandi morem instituit. Sed Lotherus interim auxiliaribus ex Suecia Norvegia et Jutia copiis in hostem impetratis cum eo animose congreditur et Balderum regno atque vita simul exuit. Itaque Othinus mortem vindicaturus filii et Daniam recuperaturus Vectam Saxonum et Boum Russiae principes, filios suos in subsidium advocat, bellum instaurat. Lotherum non Hotherum trucidat et victor Daniam Sveciam et Norvegiam occupat ante Christum anno XXIV.* Ferner 15, 3: *Lotherus hostibus occurrens in Jutiam seu Anguliam fugatur; deinde Balderus, Othini filius, reliquam adeptus Daniam novo coepit ritu diis in Bredebliche prope Letram Sielandiae immolare.* Aus Odin als *Vecha* in Rußland und seinem Sohn *Bous* sind bei Messenius ein *Vecta Saxonum et Bous Russiae principes* geworden, die Angaben über den Opferritus stammen aus Saxos *Fröblod*, aus derselben Quelle ist alles andere geschöpft, bis auf *Bredebliche*, das aus der (dem Verf. handschriftlich bekannt gewordenen ?) Snorra Edda interpoliert ist. Auch die ferneren Erörterungen Sarrazins über den Balderkultus (a. a. O. s. 373 ff.) wären besser unterblieben.

wußten. Nachdem er jedoch die Niederlage und Flucht Balders, mit der die Theomachie endet, geschildert hat, bemerkt er, auch Höther habe fliehen müssen und sei kurz darauf von Balder geschlagen worden (zu der Zeit, da schwedische Magnaten nach Dänemark gekommen waren, um den schuldigen Tribut zu entrichten). Das ist die seeländische Auffassung, die Saxo noch einmal zur Geltung bringt, wo er Balder als tapfern und glänzenden König von Seeland dem Schwedenkönig Höther den Rang ablaufen läßt. Höther wird geschlagen und muß auf die jütische Halbinsel fliehen. Bei den Seeländern ist Balder, in der schleswigschen Sage ist Höther der Held.

Indem Saxo den Höther an den Schwedenkönig Höthbrodus als Sohn anreihte, wurde er wie sein Vater Herr von Schweden. Das ergab sich aus der von Saxo vorgenommenen genealogischen Verknüpfung. Ist aber die Nennung Schwedens nicht sagengemäß, sondern annalistisch, so darf die Kritik nicht mehr damit rechnen. Klar genug läßt ja nun auch die bei Saxo erhaltene Kultsage die cimbrische Halbinsel als Höthers Heimat erkennen. Hier ist er der Held seiner Landsleute, hier wird ihm Verehrung gewidmet, hier gewährt er auf der Höhe seines Hügels dem Volke Kundgebungen (*consueverat in editi montis vertice consulenti populo plebiscita depromere* p. 122). Diese wichtige Notiz erhält ihren wahren Wert wieder, wenn wir sie durch die analoge Schilderung des Wirkens der altgermanischen Veleda beleuchten: *ipsa edita in turre delectus e propinquis consulta responsaque ut internuntius numinis portabat* Tacitus hist. 4, 65 (*vidimus . . . Veledam diu apud plerosque numinis loco habitam* Germ. c. 8). Auf Grund der Angaben Saxos dürfen wir daher ebenso bestimmt einen Hötherkult in der Umgegend von Hoyer lokalisieren, wie in Baldersbrönd der seeländische Balder als *numen* verehrt worden ist. Die Formeln: *afflictum siti militem opportuni liquoris beneficio recreare* (p. 120) und *consulenti populo plebiscita depromere* bringen jede auf ihre Art ein landesväterliches, ein göttliches Wirken zum Ausdruck[1]).

---

1) Die Meinung, ein „verstorbener“ Gott habe keinen Kult gehabt (H. Petersen, Gudedyrkelse s. 96) ist durch den über alle Welt verbreiteten Seelen- und Ahnenkult widerlegt; Rohde Psyche 2^2, 29 von den Geten: θύουσι δὲ καὶ εὐωχοῦνται ὡς αὖθις ἥξοντος τοῦ ἀποθανόντος. Das Fortleben Balders und Höthers im Hügel oder in der Unterwelt ist nur das Korrelat zu einem ihnen gewidmeten Kult. Als „tot“ könnten sie erst gelten, wenn ihr Kult aufhörte.

VIERTES KAPITEL
SAGENKRITIK

Unter Sagenkritik verstehe ich die Aufrollung der Geschichte des Mythus oder der Sage. Wir untersuchen das Fortleben und das Wachstum einer Sage und bringen es zur Darstellung mit dem Endzweck, im Fortleben der Sage zwischen älteren (wesentlichen) und jüngeren (unwesentlichen) Motiven zu unterscheiden. Die jüngeren Motive bezeichnet man herkömmlicherweise als Interpolationen. Historisch angesehen sind es Dokumente für den lebendigen Anteil, den auch spätere Generationen noch am Stoff nehmen [1]). Das Interesse bekundete sich in immer neuen Formen der Anpassung des Altüberlieferten an die Gegenwart. So lange eine Sage Interpolationen erfährt, lebt sie. Ihre Geschichte ist abgelaufen, wenn das dichterische Interesse nicht mehr geweckt wird. Sobald die Interpolationen aufhören, ist die Sage abgestorben, fällt als Mumie der Verachtung anheim und wird vergessen und verwest, wenn ihr nicht die Aufzeichnung ein Scheinleben verleiht.

Die Form, unter der eine Sage fortlebt, ist, wie die Interpolationen zeigen, verschieden von der Form der ersten Konception und ihrer ursprünglichen Einrichtung. Mag das Leben einer Sage noch so viel Aufschlüsse bieten zum Verständnis ihres Wesens, in Wahrheit enthüllt sie sich uns doch erst und wird unserer Erkenntnis zugänglich, wenn es gelingt, von den entwickelteren Lebensformen her vorzudringen bis zu jenen Keimformen, die nach der Konception sich zu gestalten begannen und den individuellen Typus der Sage bedingten. Daher muß der Weg einer methodischen Sagenkritik rückwärts führen von der Periode des Alters bis zu der Periode der Kindheit und der Geburt der Sage oder des Mythus. Wir bedürfen der ursprünglichen Gestaltung, um den Keim und den Kern von der Hülle und Fülle zu befreien, die das Wachstum der Formen mit sich brachte.

---

1) Balders Geschichte gehörte im 12. Jahrh. zu den populären Stoffen und war männiglich bekannt (Málsháttakvæði o. s. 43).

1.

Sehr richtig hat Bugge (Studien s. 152) bemerkt, daß die bei Saxo erhaltene Sage bezüglich ihrer Entstehung und ihres Verhältnisses zu dem von den Isländern bewahrten Mythus bis auf seine Tage ganz unerklärt geblieben war[1]. „Gewöhnlich hat man die dänische Sage als Entstellung des Mythus aufgefaßt, ohne nachweisen zu können, wie diese angeblich entstellte Form in einer solchen epischen Ausführlichkeit auftreten konnte und mit einem solchen Reichtum an Sagenmotiven, die dem Mythus fremd waren.“

Den Zusammenhang zwischen der Geschichtserzählung bei Saxo und dem Mythus in den Eddaliedern hat noch niemand bezweifelt. Auch Bugge betrachtete sie als zwei Formen einer und derselben Sage, aber er betonte die zwischen ihnen bestehenden tiefgreifenden Unterschiede (s. 154 f.). Er ließ die eine Sage nicht als Entstellung der andern gelten, sondern rechnete mit zwei parallel laufenden Entwickelungen (s. 201), die auf verschiedener Grundlage ruhen (s. 210. 252 f.). Der Hauptinhalt Saxos sei mit dem innersten Wesen und Grundgedanken, wie mit der äußeren Gestalt des von den Isländern bewahrten Mythus vollständig unvereinbar (s. 152). Die von Saxo wiedererzählte (dänische) Sage sei von jeher eine heroische Sage gewesen. „Es ist vergebliche Mühe, sie mit Gewalt zu einem symbolischen Ausdruck des Kampfes zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsternis, sei es im physikalischen oder im moralischen Verstand, machen zu wollen. Die dänische Sage, aus welcher Saxos Erzählung von Hötherus und Balderus stammt, war im Heidentum kein wesentliches Glied der Glaubenslehre und ihrer Darstellung. Ihr eigentliches Wesen war im Gegenteil poetisch, war die Schilderung von Personen, ihrem Charakter und Auftreten, von Begebenheiten, in welchen sich ihr Leben bethätigte . . . Nur in der von den Isländern erhaltenen Form der Baldersage tritt das religiöse Element stark hervor“ (s. 167). Nach dem isländischen Mythus spielen sich die Ereignisse in der

1) Vgl. z. B. was J. Grimm (Mythol. 1^4, 182), oder Uhland (Schriften 7, 94 ff.) oder auch Rosenberg (Nordboernes Aandsliv 1, 214) darüber zu sagen wußten.

Götterwelt ab, die dänische Sage hält sich unter den Menschen (s. 201).

Hatte man früher die Erzählung Saxos aus dem Mythus ableiten wollen, so gab Bugge die Umkehrung und fügte bei, die dänische Sage sei in ihrem Grundcharakter ursprünglicher. Es handle sich nicht, wie man behauptet hatte, um einen Göttermythus, der bei Saxo vom Himmel herabgesunken, sondern um eine ursprünglich heroische Sage, die in der Eddadichtung nach Valhǫll erhoben worden sei (s. 259 f.). Korrekter drückte sich Bugge an anderer Stelle so aus: die bei Saxo überlieferte Sagenform ist nicht eine Entstellung derjenigen, die uns die Isländer mitteilen, sondern die zwei Hauptformen, die isländische und die dänische, haben sich jede nach einer andern Richtung aus einer Grundform entwickelt, die als gemeinnordisch bezeichnet werden darf (s. 276).

Durch den Nachweis einer dritten Hauptform, des norwegischen Mythus, ist die Sachlage wesentlich verändert und Bugges Argumentation erschüttert worden. Schon seine Charakteristik der dänischen Sage ist nicht zutreffend. Wenigstens sind die auf Seeland und in Schleswig bezeugten religiösen Momente übersehen worden. Hinter dem rein poetischen Wesen der dänischen Sage lugen in festen Zügen die Kultformen hervor, unter denen die Heroen verehrt worden sind: also gerade das „religiöse Element“ ist es, das der isländische mit dem norwegischen Mythus und der norwegische Balderkult hinwiederum mit dem dänischen gemein hat. In dieser Hinsicht stellt sich aber zweifellos die dänische Tradition weit einfacher, kunstloser und ergiebiger dar als die mit dem Ritus nur noch lose zusammenhängenden norrönen Mythen. Die rituellen Bestandteile unterliegen aber auch einer ganz andern Schätzung als die dichterischen Kunstformen (Mythus und Novelle, Sage und Märchen).

2.

Erste Aufgabe der Sagenkritik ist, das Verhältnis zu bestimmen, in welchem die verschiedenen dichterischen Typen zu einander stehen. Gleichförmige Wiederkehr der Hauptcharaktere und Hauptmotive ist dafür ausschlaggebend, daß wir das Ver-

hältnis zunächst als dasjenige von Sagenvarianten zu bestimmen haben, d. h. eine ältere Sage hat im Fortgang der Ueberlieferung Umgestaltungen und Interpolationen erfahren, welche zwar nicht die Hauptmotive, wohl aber die accessorischen Nebenmotive betroffen haben.

Nur die seeländische Sage steht ganz für sich als ritueller Bericht, ohne dichterische Verklärung. Das dänische Märchen, der norwegische und isländische Mythus wollen zunächst nach ihrem dichterischen Gehalt gewürdigt werden.

Sie halten den Konflikt zwischen Balder und Hǫþr (> altdän. *Höther*) gleichmäßig fest, der Tod Balders wird an einen wundersamen, schwer erreichbaren Gegenstand geknüpft, der sich in der Gewalt übermenschlicher Mächte befindet. Sobald es dem Höther gelingt, sich in Besitz dieses Gegenstandes zu setzen, ist über Balders Schicksal entschieden.

Anders verhält es sich mit den ausgestaltenden Nebenmotiven, welche für die endgiltige Erzählung maßgebend geworden sind: der eine Erzähler giebt den Gegenstand, an dem das Leben Balders hängt, für einen Mistelzweig, der andere für ein Zauberschwert, der dritte für ein Lebenselixir aus. Dem betreffenden Objekt kommt innerhalb der Erzählung jeweils ungefähr dieselbe Funktion zu. Aber die traditionelle Funktion kleidet sich mit der örtlichen und zeitlichen Ferne in immer neue litterarische Formen. Sagenvarianten differieren nicht so sehr im stofflichen als im litterarisch-stilistischen. Die Kunstform derjenigen Sage, nach welcher das Leben Balders am Mistelzweig hängt, bezeichnen wir als mythologisch; in der norwegischen Variante vom Zauberschwert hat sie den Charakter der Novelle, in der dänischen Sage den Charakter des Märchens gewonnen.

Die Formsprache des Mythus ist zwar nicht älter als die der Novelle und des Märchens, aber zum Unterschied von diesen profanen Gattungen bewahrt der Mythus noch die sacralen Elemente, die ihn mit Ritus und Kultus verknüpfen. Werden diese abgestoßen und durch litterarische Neubildungen ersetzt, so wächst der Mythus zur Novelle oder zum Märchen aus, wie wir dies in dem Bericht des Saxo Grammaticus verfolgen konnten. Die Novelle von der Einholung des Schwertes hat eine ältere

mythische Variante verdrängt. Die formelhafte Einkleidung der dänischen Fabel von dem Zaubertränklein verrät gleichfalls, daß ein individuelles Motiv durch ein typisches ersetzt worden ist.

3.

Es steht nichts im Wege, die isländische Variante des Mythus auch für Norwegen anzusetzen. Denn nach den Worten Saxos (o. s. 103) ist es ausgeschlossen, daß die Walkyrjen dem Höther ein Schwert genannt haben sollten, mit dem er Balder das Leben nehmen könne. Im entscheidenden Augenblick macht Höther nicht einmal Gebrauch davon[1]. Nun wissen wir aus den alten norwegischen Liedern (vornehmlich Vǫluspá), daß gerade in Norwegen das Mistelzweigmotiv seit alter Zeit heimisch war (o. s. 25). Daraus folgt mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß die Auskunft, die nach der alten norwegischen Variante die Walkyrjen dem Höther erteilt haben, sich nicht auf ein Schwert Namens „Mistelzweig", sondern auf den im Geäst eines hohen Waldbaumes stehenden echten Mistelzweig (beachte *silvarum satyrus*) und seine gefahrvolle Einholung bezogen hat. Jedenfalls scheidet der novellistische und märchenhafte Ersatz (Zauberschwert und Zaubertrank) für uns endgiltig aus.

Während nun aber dieser Akt der Einholung auf norwegischer und dänischer Seite eingehend geschildert wurde, sind die Isländer ganz kurz darüber hinweggegangen. In diesem Stück verdienen sie also offenbar nicht das Vertrauen, das ihnen herkömmlicherweise entgegengebracht wird. Schon dem gemeinsamen Zeugnis der Dänen und Norweger gegenüber erscheint das ihrige in ungünstigem Lichte. Bei ihnen ist die Rolle des Hǫþr stark gekürzt worden. Loki handelt an seiner statt. Daß hier Neubildungen vorliegen, ist evident (o. s. 55). Solange Hǫþr die ihm (von den Walkyrjen) zuteil gewordene Auskunft und Anweisung selbst zur Ausführung brachte, war kaum ein anderer

---

1) „Saxos eigene Erzählung macht es wahrscheinlich, daß das Motiv von dem Schwert, welches allein den Balder töten kann, in der Sage nicht ursprünglich ist. Bei des Hötherus Kämpfen mit Balder ist von diesem Schwert gar keine Rede . . . Ein wunderbares Schwert gehörte so wesentlich mit zur Ausrüstung eines nordischen Sagenhelden, daß das genannte Motiv leicht anderswoher in die Hötherussage kommen konnte." Bugge, Studien s. 105.

Verlauf denkbar, als ihn die norwegische und dänische Sage gemeinschaftlich bieten. Gerade diese Leistung Höthers ist mit Sorgfalt weitererzählt worden, während in der Edda Snorris eine durch die veränderte Oekonomie bedingte Auslassung vorliegt. Setzen wir Hǫþr in seine Rechte ein, so fiel ihm die Aufgabe zu, die in dem früher erwähnten Versfragment (o. s. 53) beschlossen liegt: *vex viđarteinungr fyr vestan Valhǫll* und interpretieren wir unter diesem Gesichtspunkt die v. 33 der Vǫluspá, so gewinnen wir eine höchst zuverlässige Vorstellung von der Handlung in dem alten norwegischen Bericht: es wuchs auf hohem Baum der gefährliche Mistelzweig; Hǫþr (holte ihn und) that den Schuß (*nam skjóta*)[1]. Damit stimmt wohl noch die dänische und jüngere norwegische Ueberlieferung, aber nicht mehr die jüngere isländische Dichtung.

Indem sie die Wanderung Hǫþrs preisgab, ist auch die Rolle derjenigen Figur verändert worden, welche dem norwegischen Miming (*silvarum satyrus*) oder den dänischen Nymphen entspräche. Jener hütet das verhängnisvolle Schwert solange, bis er es Höther ausliefern muß und diese verwahren die geheimnisvolle Speise, bis es Höther glückt, von ihnen gespeist zu werden. Im einen wie im andern Falle kam Höther, um zu fordern und danach zu empfangen. Nach Snorri war Hǫþr nur dazu da, um zu empfangen; Loki überreicht schon nicht mehr einem fordernden, sondern einem ablehnenden Hǫþr den Mistelzweig. Aber geblieben ist die entscheidende Thatsache, daß Hǫþr aus der Hand des Loki den Mistelzweig empfing, genau so, wie der Hötherus des Saxo aus der Hand des Miming das Schwert, aus der Hand der Nymphen die Trinkschale. Verändert ist im Grunde nur die Richtung: läßt der Däne und der Norweger seinen Höther den Miming oder die Nymphen aufsuchen, so sucht nach dem Isländer Loki den Hǫþr auf. Büßte Hǫþr die ihm ursprünglich eigene Initiative ein, so brauchte er den Mistilteinn nicht mehr zu holen, so mußte er ihm gebracht werden, so brauchte er nicht mehr die Reise zu unternehmen, sondern der andere, auf den die Rolle der That-

1) Wenn es auch nicht meine Ansicht ist, in der Formel *nam skjóta* sei das Einholen des Zweiges ausdrücklich betont, so liegt doch jedenfalls in *nam*, daß Hǫþr der Handelnde war und zugegriffen hat (wie etwa Þórr sich in den Bart und ins Haar griff; Þrymskv. 1).

handlung übergegangen war, mußte die verhängnisvolle Waffe ihm reichen.

Rechnen wir mit einer von bewußter Tendenz geleiteten isländischen Umdichtung (Kv.), die den Zweck verfolgte, den Hǫþr zu entlasten, so tritt schlagend die Analogie heraus, die zwischen Loki und Miming und den Nymphen waltet. Die Isländer wissen von der alten Dichtung nur noch so viel, daß Hǫþr aus der Hand des Loki die verhängnisvolle Waffe empfangen hat. Auch in Norwegen hat Loki nach den Vǫluspástrophen — wenn auch nur im Hintergrund — eine Rolle gespielt, denn er ist von den Asen für das Unglück bestraft worden, das über Valhǫll gekommen war. Zweifellos bewahrt auch die Lokasenna etwas von dem wahren Zusammenhang der Dinge, wenn ihr Dichter dem (im Hintergrund agierenden) Loki die Schuld am Tode Balders zuschiebt. So sind nach der dänischen Sage die Nymphen schuld daran — beachte den Einspruch der ältesten der Schwestern — und auch nach der norwegischen Novelle ist Miming die unfreiwillige Ursache: hätte Loki dem Hǫþr nicht den Mistilteinn, hätte Miming dem Höther nicht das Schwert, hätten ihm die Nymphen nicht das Lebenselixir gereicht, Balder blühte noch immer im Kreise der Götter.

Die wichtigste Frage nach der Urform des Mythus wäre die: unter welchen Umständen hat Hǫþr dem Loki den Mistilteinn abgefordert und überwiesen bekommen? Diese Frage bleibt für immer unbeantwortet. Denn in diesem Stück sind alle unsere Berichte lückenhaft. Was Saxo oder Snorri bieten, sind, wie wir gesehen haben, Lückenbüßer, und man wird nur die Grundformen, die in den Varianten noch durchscheinen, verwerten dürfen. Zu diesen Grundformen rechne ich 1) die Reise des Hǫþr zu Loki (— *Mimingus* — *Nymphae*); 2) als das Reiseziel des Hǫþr den Wald Lokis (*silvarum satyrus, hveralundr*); 3) die mühsame und listige Ueberwindung der Schwierigkeiten unter dem Schutze der Nacht (*fyr vestan Valhǫll: pervigil exsomnisque* Saxo p. 115. *pervigilio . . . somnum cura discusserat* p. 123).

Ich würde nicht wagen, mit Edzardi (Germ. 27, 335) und Detter (Beitr. 19, 498) zu behaupten, Hǫþrs Reiseziel sei das Totenreich gewesen, aus dem Lande der Toten habe er den Mistelzweig holen müssen, wenn nicht in der That beweis-

kräftige Indicien vorlägen. Zwar scheint dieser Annahme entgegenzustehen, daß nach dem bekannten Liedfragment der Mistelzweig *fyr vestan Valhǫll* wächst, das Totenreich dagegen auf der Nordseite lag (Vǫl. 51; SnE. p. 59)[1]. Aber wie die Schilderung der SnE. unverträglich ist mit der Schlußfolgerung, der Mistelzweig habe sich unter der Obhut des Loki und in seinem eigenen Bereich befunden — erfährt er doch erst von Frigg den Standort — so wird auch durch die geographische Bestimmung dieser Quelle nichts entschieden. Ihr steht das Zeugnis Saxos entgegen für den Fall, daß jene mit der alten mythologischen Geographie nicht im Einklang sein sollte, was ich nicht zu behaupten wage, weil ich nicht weiß, von welchem Standort aus der Dichter die Situation beurteilte (vgl. F. Jónsson, Arkiv IX, 20). Saxo läßt Höther (im Widerspruch zur Hrómundarsaga s. 75) die Richtung nach Norden einschlagen und in der Polarlandschaft eine Wohnung beziehen. Sie liegt *aversum a sole* (p. 114) und damit stimmt wörtlich die Halbstrophe:

sal sá standa sólo fjarre
Nástrǫndo á : norþr horfa dyrr Vǫl. 38.

Noch bedeutungsvoller wird die Uebereinstimmung dadurch, daß die folgende Halbstrophe:

fello eitrdropar inn of ljóra
sa's undenn salr orma hryggjom

offenbar den Schauplatz liefert für die Hexenküche der dänischen Sage, in der die Schlangenspeise für Balder bereitet wird (*anguium aperto ore multa pulmento sanies influebat* Saxo p. 123 = *fello eitrdropar inn of ljóra*)[2]; das Schlangenhaus Saxos wäre ags. *wyrmsele* und dies ist ein Wort für „totenreich" (Bugge, Studien s. 483). Daß Vǫl. 38 das Heim Lokis geschildert ist, unterliegt keinem Zweifel, erzählt uns doch die Schlußprosa der Lokasenna, daß über Lokis Antlitz giftige Schlangen ihren Geifer herabtropfen lassen (*eitrdropar* Sn.E. p. 61). Wie Miming, so wohnt Loki in einer Höhle (SnE. p. 60; o. s. 52) und man geht vielleicht

1) Doch ist zu beachten, daß auch nach Helgakv. Hund. II, 48 die Toten im Westen (auf der Nachtseite) ihr Heim haben (*fyr vestan vindhjalms brúar*).
2) Schlangen gelten allgemein als Epiphanien der Toten.

nicht irre in der Vermutung, daß, um die Reise Höthers im Sinne des alten Mythus zu verwerten, man die Reise des Thorkillus zu Ugarthilocus (Saxo p. 431) heranzuziehen habe (*ad inops graminis solum altisque obfusum tenebris esse migrandum* p. 431; *ab involantibus undique colubris conspuuntur* p. 432), daß folglich, wie *Lævateinn* aus der Unterwelt (Fjǫlsvinnsm. 26), so auch der *Mistilteinn* aus dem Totenreich des Loki herstammte[1]), aus dessen Hand ihn Hǫþr auch nach SnE. empfing.

Ist demnach die Verbindung zwischen Hǫþr und Loki altsagenmäßig gefestigt, so verdient das aus der dichterischen Ueberlieferung bewahrte Epitheton *ráþbani Baldrs*[2]) die sorgfältigste Würdigung, obwohl es in den von Saxo gebotenen Fassungen mit der durch Varianten ersetzten Person Lokis verloren gegangen ist. Wie in analogen Fällen Oþinn[3]), so ist als der eigentliche Anstifter des Konflikts zwischen Hǫþr und Balder im Hintergrunde Loki thätig zu denken. Es ist gewiß nicht zufällig, daß in dem isländischen Mythus und in den Erzählungen Saxos Höther bei seinen Entschließungen und Handlungen durchweg von den Einflüsterungen anderer abhängig ist (*nymphae hortatae, Gevarus iubet, amica collocutio aegritudinem minuit* etc.), wir haben diese seine Haltung vielmehr als für den Mythus wesentlich anzusprechen. Insofern ist es wohl begreiflich, wie der jüngere isländische Autor auf die Idee verfallen konnte, ihn in konsequente Passivität zu stellen und den Asen, der nach Ragnarǫk unter den reineren Göttern wiederkehrt, völlig schuldlos erscheinen zu lassen.

4.

Den Gevarus-Walkyrjenscenen bei Saxo entspricht die Scene zwischen Frigg und Loki in der Snorra Edda.

Ziehen wir die märchenhaften Zuthaten ab, mit denen die entsprechende Scene der schleswigschen Variante umkleidet worden ist, so bleibt so viel Gemeinsames in dem Bilde der (norwegischen) Walkyrjen und der (dänischen) Schicksalsfrauen,

1) Von der entsprechenden Figur sagen die Griplur: *hann gekk sem Loki yfir akra* 3, 6. — Der Name Miming für den *silvarum satyrus* beruht wahrscheinlich auf einer Verwechslung, indem Saxo den (im anord. ags. mhd. belegten) Schwertnamen *Miming* auf den Dämon übertragen hat.

2) SnE. p. 84; vgl. aschwed. *ráþbani*, ags. *rædbana*; J. Grimm, Rechtsaltertümer 2[4], 181.

3) Helgakv. Hund. II, 33. Hárbarþslj. 24 u. a.

daß man sich Saxo wird anschließen und sie identifizieren dürfen, zumal der kriegerische Beruf der einen wie der andern Gruppe betont ist:

Norwegisch	Dänisch
Hötherus inter venandum errore nebulae perductus in quoddam silvestrium virginum conclave incidit. a quibus proprio nomine salutatus quaenam essent perquirit. illae suis ductibus auspiciisque maxime bellorum fortunam gubernari testantur . . . quippe conciliare prospera, adversa infligere posse pro libitu memorabant . . . hortataeque ne eum quamvis infestissimo odio dignum armis lacesseret.	*Hötherus . . . insvetum mortalibus nemus emensus ignotis forte virginibus habitatum reperit specum . . . a quibus cur eo locorum venerit interrogatus infaustos belli declarat eventus . . . at nymphae . . dicebant . . in expedito victoriae gratiam fore . . dummodo hosti in augmentum roboris destinato potiretur obsonio.*

Ich lege auf diese Uebereinstimmung zwischen dänischer und norwegischer Sage um so mehr Gewicht, als auch in der norwegischen Vǫluspá das Walkyrjenmotiv so bedeutungsvoll den Mythus einleitet (o. s. 20) und Walkyrjen auch in der Húsdrápa genannt werden (o. s. 34). Daraus folgt aber mit Notwendigkeit, daß das Fehlen dieses Motivs in der isländischen Variante eine Beeinträchtigung des Mythus bedeutet. Es wäre bare Willkür, wollte man die Walkyrjen ausscheiden, weil sie im isländischen Mythus fehlen. Dieser darf keinesfalls mit anderem Maßstabe gemessen werden als die dänische oder die norwegische Variante.

In der isländischen Scene spielt die alte Schicksalsgöttin Frigg die Rolle der Schicksalsfrauen, giebt Auskunft über das Mittel, mit dem Balder getötet werden kann, und nennt den verhängnisvollen Mistelzweig. Nach der dänischen Variante war Höther bei den Schicksalsschwestern in unkenntlicher Verkleidung aufgetreten, nach SnE. hat Loki die Vermummung vorgenommen und so enthüllt sich hier wieder die Neigung der Isländer, Hǫþr zu entlasten und Loki an seine Stelle zu setzen. Lokis Uebertölpelung der Frigg ist von Snorri einer isländischen

Dichtung des 11./12. Jahrhunderts entnommen. Sie hat ihr Gegenstück an der von Höther gewagten Uebertölpelung der Jungfrauen im dänischen Märchen. Da Frigg auch in der norwegischen Ueberlieferung fehlt, wird die Neubildung auf Seiten der Isländer liegen, wie übrigens schon Niedner erkannt hat (ZsfdA. 41, 331).

Zu dem alten Grundstock des Mythus gehört die gleichlautend bei Saxo und in der Edda überlieferte Formel:

ne ferro quidem sacram corporis eius firmitatem cedere — *eigi grandaði honum járn* ...

Mit dem Wachstum der Sage kam der Anlaß, dieses Motiv lebendig zu entwickeln und den Hergang im Einzelnen sich abspielen zu lassen. Wie die Gevarusscene in Norwegen, so ist die Friggscene auf Island sekundär, ein beachtenswertes Symptom für das energische Fortwuchern der Sage, wohl für die Geschichte des Mythus, aber nicht für sein Wesen belangreich. Derlei dem Spieltrieb der Mythendichter entsprungene Nebenschößlinge dienten dem Zweck, die Exposition zu vervollständigen, steigen aber dadurch nicht im Werte, daß sie von Isländern herstammen und in der auf Island herrschenden Formsprache mythologischer Dichtung gehalten sind.

Das Hauptmotiv der isländischen Expositionsscene ist die Vereidigung aller Wesen, die der Dichter durch Frigg hat vollziehen lassen, ohne sich hierfür auf den alten Mythus berufen zu können. Denn die Wurzel zu diesem Motiv liegt nicht im mythologischen, sondern im rechtlichen Anschauungsbereich (o. s. 55 f.), sie liegt in dem den Königen (und demgemäß auch den herrschenden Göttern) geleisteten Huldigungseid. Ich darf mich hiefür auf die ausgezeichnete Schrift von W. Schücking, Der Regierungsantritt I (Leipzig 1899) berufen. Die Gesamtheit wurde in den Frieden des Königs aufgenommen, alle Wesen wurden vereidigt (*sacramenti interpositione cunctorum vota sociata sunt*), selbst die noch nicht eidesmündigen, die heranwachsenden und später geborenen waren eidlich gebunden, auf daß auch ihnen gegenüber der König sich in gesicherter Stellung befinde. Es wurden besondere Eidesabnehmer (*discussores iuramenti*) ausgesandt, wie ja auch die Asen der SnE. *sendimenn, orendreka* (p. 60) haben ausgehen lassen.

Unter religiöser Verpflichtung wurde auf die Person des Königs der Eid geleistet. Wie der König, so der Gott: *rædr ǫllum hlutum, stórum ok smám* (SnE. p. 11); das Korrelat seiner Herrschaft ist der von groß und klein geleistete Huldigungseid, damit er gegen *friđbann* (Heimskr. 2, 488) gesichert sei[1].

5.

Unter den Heldenprädikaten begegnet im Norden als eines der vornehmsten die Gunst und Fürsorge der Walkyrjen (z. B. Helgakv. Hund. 1, 56, Helgakv. Hjǫrv. 9—10, 30—31. Rydberg, Undersökningar 2, 252 ff.; Bugge, The home of the eddic poems s. 338).

So genießt sie denn auch Hǫþr, den die Walkyrjen als ihren Schützling begrüßen. Auch nach Vǫl. 31 gehörte eine Walkyrjenerscheinung (wie Helgakv. Hjǫrv. 6) zum alten Mythus. Sie kamen, Krieg zwischen den Asen Balder und Hǫþr anzukündigen, Hǫþr zum Kampf zu ermuntern (Bugge, Studien s. 101), ihn zugleich vor Balder zu warnen und gegen ihn zu schützen[2], indem sie das Geheimnis, an dem Balders Leben hing, verrieten.

Den aber hatte, wie etwa Fengo (Saxo p. 138) oder Heþinn (Helgakv. Hjǫrv; Fas 1, 391 ff.; Bugge, Studien s. 96 ff. 181 ff.) eine unbezwingliche Leidenschaft bis zur offenen Fehde gegen den Nebenbuhler getrieben. Zwar fehlt unter den Vǫl. 31 genannten Walkyrjen Nanna, wie auch die dänische Variante sie nicht kennt, aber sie ist schon durch ihren Namen als Walkyrje gekennzeichnet[3]. Wird man demnach ihre Figur und ihre Rolle als wesentliche Bestandteile des Mythus nicht ausgeben

1) In Skandinavien hat zuerst Háraldr hárfagri alles Volk in Treueid (*trúnađareiđr*) genommen; an dieser geschichtlichen Thatsache besitzen wir einen festen Anhaltspunkt, um das ungefähre Alter der isländischen Interpolation zu bestimmen. An dem Ungeschick, mit dem begründet wurde, weshalb der Mistelzweig übersehen worden sein soll, enthüllt sich die Unechtheit des Motivs und es bleibt wenig mehr übrig als die mütterliche Fürsorge der Schicksalsfrau, die in der Fürsorge der norwegischen Walkyrjen und der dänischen Nymphen in verwandter Weise zum Ausdruck kommt.

2) Mehr besagt auch die ihm verliehene *tunica insecabilis* nicht (Saxo p. 118. 122); sie ist formelhaft und spielt in dem Kampf gegen Bous (Saxo p. 131 f.) keine Rolle mehr (Bugge, Studien s. 110).

3) J. Grimm, Mythol. 1 [4], 183; Bugge, Studien s. 178. 213; Noreen, Fornnordisk religion s. 8; Niedner, ZsfdA. 41, 326; wir kennen eine gotische *Theodenantha* QF. 68, 90 f.; cfr. *nǫnnor Herjans* o. s. 20.

dürfen, zumal die Liebesgeschichte auch in der isländischen Tradition verkümmert ist (ZsfdA. 36, 40), so wird man doch schließen müssen, daß das Liebesmotiv aus älterer Tradition stammt. Denn die Thatsache, daß Nanna bei den Isländern des 11./12. Jahrhunderts zu einem blinden Motiv herabgesunken ist, fordert ihre Wiederherstellung im Interesse der Dichtung. Bei Snorri haben wir nur noch einen dürftigen Rest, der ahnen läßt, daß zuvor die Walkyrje ernsthafter in die Händel der Asen verflochten und ihr eine thätigere Rolle zugedacht war (Niedner, ZsfdA. 41, 326).

Die Liebesgeschichte sehe ich demnach als eine norröne Interpolation an, die etwa im 10./11. Jahrhundert in den Mythus aufgenommen sein dürfte. Mit dem Epitheton „jugendlich“ schmückte der Dichter der Skirnesmǫl (o. s. 28) den allzufrüh erbleichten Balder. Daß „die leidenschaftliche Liebe schöner Walkyrjen und jugendlicher, einem frühen Tod verfallener Helden“ ein beliebtes Thema der Heldenpoesie gewesen ist, hat Müllenhoff betont (ZsfdA. 23, 127). Das Beispiel des von Frauenschönheit und Frauenliebe bethörten Odin war vorbildlich für seine Söhne, die Asen, denen Liebesabenteuer nicht weniger erwünscht waren, als dem Heldenvater (Helgakv. Hjǫrv. 1). Der SnE. verdanken wir die Nachricht, daß Balder *verr Nǫnnu* gewesen (p. 82)[1], daß aus dieser Verbindung ein Sohn (*Forseti*) hervorgegangen sei (p. 31) und daß die Walkyrje noch auf dem Holzstoß und in der Unterwelt Balders Schicksal geteilt habe (p. 58. 59)[2] — aber alle diese Angaben sind den Isländern eigentümlich und finden nicht einmal im norwegischen Mythus ihre Entsprechung.

---

1) Daher heißt Frigg *sværa Nǫnnu* (SnE. p. 90).

2) Doch nennt dieselbe Quelle Nanna später noch unter den „lebenden“ Göttern (SnE. p. 68) und das Motiv, daß Nanna mit Balder in den Tod gegangen sei, ist zu häufig und zu allgemein, als daß es mehr darstellte denn den üblichen Ausdruck der Liebestreue: *fieri namque solet, ut quidam ob eximiam caritatem quam vivis impenderant etiam vita excedentes comitari contendant* (Saxo p. 82, vgl. p. 46 u. ö.). Für die Charakteristik Balders und Hǫþrs dürfen wir aber in Anschlag bringen, was von den Liebhabern der Heroinen gesagt ist: *nulli etenim quondam illustrium feminarum connubiis idonei censebantur, nisi qui sibi ingens famae pretium gestarum insigniter rerum fulgore struxissent. summum in proco vitium desidia fuit. nihil magis in nuptiarum petitore quam claritatis inopia damnabatur. sola gloriae ubertas caeterarum rerum opulentiam exhibebat. puellae quoque non tam procantium se formas quam edita speciose facinora mirabantur* (Saxo p. 185 f.).

Trotzdem können sie unmöglich Ergebnis jüngster Kombinationen sein, denn die Isländer haben ja auf dieses Motiv bereits verzichtet. Was davon übrig geblieben ist, muß daher traditionell sein. Andererseits kann, von den erwiesenen romanhaften Ausschmückungen Saxos abgesehen, auch die norwegische Variante nicht angefochten werden. Nur ist nach den Isländern Balder, nach Saxo Höther der glückliche Bräutigam und dieses Auseinandergehen scheint die unmaßgebliche Herkunft des ganzen Motivs zu bestätigen. Wiederholt ist diese Doppelüberlieferung so gedeutet worden, daß Nanna die Frau oder die Geliebte Balders gewesen, ihm eine Zeit lang treu angehangen, danach aber sich einem andern (Höther) ergeben habe[1]. Diese Hypothese ist mit der isländischen Variante unverträglich und wird an ihr zu Schanden.

Es giebt nur einen Weg, um zu einer Entscheidung zu gelangen: die Vergleichung mit verwandten Abenteuern. Deren giebt es zwei, welche nicht ohne Verbindung mit unserem Mythus geblieben sind.

Die eine ist die Liebesgeschichte des *Freyr* und der *Gerðr*, die man längst als Parallele erkannt hat (Mogk, ZsfdPh. 17, 370, Beitr. 7, 272 f.; Bugge, Studien s. 116). Ich stelle die einschlagenden Stellen der Skirnesmǫ́l denen Saxos gegenüber:

Accidit autem ut Othini filius Balderus Nannae corpus abluentis aspectu solicitatus[2] *infinito amore corriperetur ... in adversam corporis valetudinem incidit.*	*Freyr . . sá mey fagra . . . þar af fekk hann hugsóttir miklar* (*mikenn móþtrega* v. 4). v. 6 *armar lýsto en af þaþan alt lopt ok lǫgr.*
	v. 7 *mær's mér tíþare an man manne hveim ungom í árdaga.*
Hötherum itaque per quem maxime votum interpellandum timebat ferro tollere constituit ne morae impatiens amor ullo	*Freyr . . ofreiþe* (v. 1. 2) *kvaþ* (v. 4): *alfrǫþoll lýser of alla daga ok þeyge at mínom munom.*

1) Laistner, Nebelsagen s. 201; Beer, Beitr. 13, 75; E. H. Meyer, Germ. Mythol. s. 259 f.

2) formelhaft; *ipsam Gro silvestres forte latices cum paucis admodum pedisequis lavandi gratia petentem equo obviam habuit* Saxo p. 26 f.; vgl. die Prosaeinleitung der Vølundarkviþa.

fruendae libidinis obstaculo tardaretur.	v. 7 *ása ok álfa þat vill enge maþr at vit samt seem.*
Balderus postulandae Nannae gratia Gevari fines armatus ingreditur	v. 9 *mar ek þér gef . . .* *ok þat sverþ es sjálft mon vegask ef sás horskr es hefr.*
exquisitis verborum delenimentis puellam aggressus cum nullum votis locum efficere potuisset repulsae causam cognoscere institit . . . detrectandi coniugii prudens argumenta texebat.	*Skirner (Freys werber) kvaþ* (v. 19): *eple ellifo hér hefk algollen þau monk þér, Gerþr gefa* *friþ at kaupa at þér Frey kveþer óleiþastan lifa* *Gerþr kvaþ* (v. 20): *eple ellifo ek þigg aldrege at manzkes munom;* *né vit Freyr, meþan fjǫr lifer byggvom bæþe saman* etc. (v. 22—24).

Soweit ist die Uebereinstimmung vollkommen. Gerþr befindet sich in der Gewalt des Gymir, wie Nanna in der des Höther. Schon droht das Mädchen: findet dich Gymir, so fürcht ich, daß es zwischen euch bald zum Kampf kommen wird. Da läßt Skirner die ganze Machtfülle Freyrs spielen, bezaubert die Jungfrau, bis sie die glühende Liebe des Gottes erwidert (v. 38. 40):

Heill ves sveinn! ok tak viþ hrímkalke
fullom forns mjaþar:
þó hafþak ætlat, at myndak aldrege
unna vaningja vel . . .
ept nætr nio þar mon Njarþar syne
Gerþr unna gamans.

Es ist wahrscheinlich, daß so auch in der von uns vorausgesetzten norrönen Dichtung des 10./11. Jahrhunderts die Werbung Balders um Nanna geendet, daß auch er es erreicht habe, die Liebe der Walkyrje trotz der Bande, die sie an Höther

fesselten, siegreich zu gewinnen[1]). Denn von dem Augenblick ab, da Saxo den aufdringlichen Liebhaber hat abweisen lassen, verschwindet Nanna aus der Geschichte des Höther (nur ihre Heimführung wird pflichtmäßig p. 119 erwähnt). Hat Balder bei Nanna Erfolg gehabt, dann wird erst verständlich, weshalb Höther über die Frechheit seines Rivalen aufgebracht war, weshalb Höther in übler Lage sich befand (*in adversis* Saxo p. 117) und seinen Kummer (*aegritudinem*) nicht allein zu verwinden vermochte. Die dieser Situation von Saxo gewidmeten Ausführungen passen gar zu schlecht zu der Niederlage, die Balder sich bei Nanna geholt haben sollte. An dieser Stelle verrät sich die Umbiegung der alten Fabel. Sie war aber fast notwendig bei einem Autor, der das Interesse von Balder ab- und Höther zuwenden, Balder herabziehen und Höther adeln wollte (o. s. 104). Unter diesem Gesichtspunkt erscheint es nicht ausgeschlossen, daß in einer, Saxo vorausliegenden, dichterischen Behandlung des Themas Balder der siegreiche Liebhaber gewesen sei.

Von ganz anderer Seite her gelangen wir zu demselben Ergebnis.

Höther ist nach Saxo Sohn eines Höthbrodus. Einem Manne dieses Namens begegnen wir Helgakv. Hund. II. Hǫþbroddr verlobte sich mit Sigrún, der Tochter des Königs Hǫgni, einer Walkyrje. Sie aber liebt den Helgi, bricht den vom Vater gewünschten Bund, eilt zu dem Geliebten und erzählt ihm den Hergang (v. 15):

vask Hǫþbrodde   i her fǫstnoþ,
en jǫfor annan   eiga vildak . . .
hefk míns fǫþor   munráþ brotet

und Helgi erwidert:

Hirþ eige þú   Hǫgna reiþe
né illan hug   ættar þinnar!
þu skalt, mær ung,   at mér lifa.

Es kommt zum Kampf zwischen Hǫþbroddr und Helgi wegen der Walkyrje (v. 20. 21):

---

1) Vgl. auch Saxo p. 29 f.

vas þér þat skapat
at þú at róge rikmenne vast . . . Hildr hefr oss veret.

Dem sterbenden Verlobten giebt Sigrún das Wort mit (v. 17):

mona þér Sigrún frá Sevafjǫllom
Hǫþbroddr konungr hníga at arme.

Helgi nahm Sigrún zur Frau, und sie zeugten Söhne mit einander. Aber in der Blüte der Jugend mußte auch Helgi sein Leben lassen. Dagr, der Bruder der Sigrún, durchbohrte ihn im heiligen Walde Odins mit dem Speer des Gottes. Bald folgt ihm Sigrún, vom Schmerz gebrochen, im Tode nach (*varþ skammlíf af harmi* vgl. *Nanna sprack af harmi* SnE. p. 58).

Diese Schilderung stimmt auf das Merkwürdigste zu Einzelheiten des Baldermythus und fällt schwer ins Gewicht. Die isländische und die norwegische Variante vereinigen sich denn auch sehr leicht unter der Voraussetzung, Hǫþr sei zwar der Verlobte der Nanna, Balder jedoch ihr Geliebter gewesen. Saxo hat offenbar den seiner Quelle entnommenen Satz: *tot juvenis artibus Gevari filia Nanna admodum delectata amplexum eius expetere coepit* (p. 111) auf seinen Liebling Höther statt auf den Liebling der Sage, auf Balder bezogen und im Verfolg seiner Bemühungen, Höther auf Kosten Balders als den Helden der Geschichte hervortreten zu lassen, die Werbung des leuchtenden Gottes scheitern lassen (p. 117). Alle die herrlichen Eigenschaften Balders, die er Nanna so beredt hervorheben läßt, dürften den Widerstand eines auf rollendem Rad geschaffenen Weiberherzens gebrochen haben. Die hausbackenen Einwände des Mädchens verhüllen schlecht die Lockungen, die in göttlicher Naivetät die köstlichen Worte der Gerđr durchzittern: „doch ahnt ich nicht, daß je meine Liebe gewänne ein Wanensproß" (Skirnesm. 38). Diese Parallelen aus norröner Liebespoesie scheinen mir zu gestatten, eine norröne Dichtung zu rekonstruieren, aus der die norwegische und isländische Variante sich leicht ableiten lassen. Sie giebt der Liebe Balders zur Walkyrje zurück, was zwar der Wandel der Zeiten und der Anschauungen ihr geraubt hat, was aber durch die selbst in den Flammen des Holzstoßes nicht erlöschende Treue gefordert wird[1]).

1) Zu der von Laistner, Nebelsagen s. 196 ff. gewagten Kombination mit der Gangolflegende hat bereits Beer, Beitr. 13, 75 f. das Nötige bemerkt.

6.

Einen charakteristischen Bestandteil des Mythus bildet die angstvolle Belastung Balders durch schwere Träume. Die Vegtamskviþa (*Baldrs draumar*) setzt mit diesem Motiv ein. Der Ursache der bösen Träume nachzuforschen, begiebt sich Odin nach der Unterwelt. Er erfährt, daß alles bereitet sei, Balder im Reiche der Toten zu empfangen. Es geht mit innerer Notwendigkeit aus dem Liede hervor, daß die Träume von Hel ausgegangen sind und auf seine baldige Abberufung aus Valhǫll Bezug gehabt haben. Damit deckt sich die von Saxo dem norwegischen Mythus entnommene Notiz, Proserpina (d. i. *Hel*) sei dem Balder im Traum erschienen, um ihm anzukündigen, daß er mit Ablauf eines Tages ihr Gast sein werde (p. 124 f.). Saxo hat dieses Erlebnis außer der Reihe mitgeteilt. Ueber die Stelle, an der es zu erzählen war, kann ein Zweifel nicht bestehen (o. s. 100)[1]).

Die Erscheinung der Nanna in den Träumen Balders hat in den andern Quellen keinen Anhalt. Sie ist als ein romantischer Ausdruck der leidenschaftlichen Ungeduld des Liebenden wohl verständlich (vgl. z. B. Flores saga ok Blankiflur c. 6, 6 f. oder die mhd. Kaiserchronik v. 13150 ff.). Sie variiert die frühere Angabe des Saxo: *urebat illum venustissimi corporis nitor*; folglich schließen sich gleich einer durchlaufenden Kette die Sätze aneinander: *Hötherum ferro tollere constituit, ne morae impatiens amor ullo fruendae libidinis obstaculo tardaretur. larvarum Nannae speciem simulantium continua noctibus irritamenta perpessus . . . nihil sibi victoriam dedisse credidit, cuius Nanna praeda non fuerit . . . postulandae Nannae gratia Gevari fines armatus ingreditur.* Die Worte *larvarum Nannae speciem simulantium irritamenta perpessus* entsprechen ziemlich genau der Parallelstelle der Skirnesmǫl: *fekk hann hugsóttir miklar* (o. s. 125); *larvae* ist die Uebersetzung von anord. *hugir*. Dieser Ausdruck bezeichnet einerseits die verlangenden Regungen des Herzens,

1) Balders Todestraum dichterisch-formelhaft zu verstehen, hat Bugge (Studien s. 129) den Weg gewiesen. Daß die Personifizierung des Grabes als einer chthonischen Göttin Hel neben Loki schon im älteren Baldermythus vorgekommen sei, ist höchst unwahrscheinlich; sie heißt *Hveđrungs* (d. i. *Loka*) *mær* Ynglingatal v. 36 (vgl. Jónsson zdSt.).

andererseits aber auch die zu Traumbildern gestalteten, aus dem Herzen der Menschen aufsteigenden Gedanken [1]). Ein Epitheton *hugsjúkr* (oder *hugsýki, hugsótt, hugarekki*) konnte daher unter dem Einfluß litterarischer Parallelen so verstanden werden, als leide Balder nicht allein an leidenschaftlicher Erregung, sondern an den ihn umgaukelnden Bildern, die im Traum von seiner Seele sich lösten, ein selbständiges Leben zu führen schienen und die Gestalt der Geliebten annahmen. Wir vermögen auch noch zu erkennen, wodurch Saxo veranlaßt worden ist, der *hugsótt* Balders gerade diese Diagnose zu stellen. Wie P. E. Müller zuerst beobachtet hat [2]), könnten seinen Ausführungen die Verse des Horaz Sat. 1, 5, 83—85 zu Grunde liegen; aber näher lag es für Saxo, aus dem antiken, bezw. modernen Roman diese interessante Figur des Liebesschmachtens sich anzueignen (Bugge, Studien s. 112).

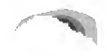
7.

Was schließlich die Theomachie betrifft, so genügt schon die merkwürdige Uebereinstimmung des schleswigschen Märchens mit dem isländischen Mythus, um die wesentlichen Züge zu erkennen. Die Snorra Edda läßt Balder mitten im Kreise der Götter, von Hǫþrs Geschoß getroffen, tot zusammenbrechen und giebt dem Schmerze der Götter rührenden Ausdruck. Ganz kurz berichtet Saxo, Höther habe den Balder niedergestoßen [3]), und die Gefährten hätten in allgemeiner Trauer sein Schicksal beklagt (p. 124). Zwar kämpft auch nach der norwegischen Saga Höther gegen den von allen Göttern umgebenen Balder, aber es kommt gar nicht zum Zusammenstoß. Das Interesse wird vollständig auf þórr abgelenkt und außer dem weiteren Zugeständnis, daß Höther gesiegt habe, Balder unterlegen sei, ist nichts von dem alten Mythus erhalten geblieben. Die romanhafte Ausstattung bewährte die stärkere Anziehungs-

1) *hugr* ist synonym mit *hamr* (W. Henzen, Die Träume in der altnord. Sagalitteratur s. 36). Zur Sache ist auf Sigrdrífum. v. 28, Vǫlsungasaga c. 21, 16 zu verweisen.

2) Die Schlußfolgerung: „habemus igitur hic exemplum, quomodo mythi antiqui vel gravioris argumenti in ludibrium fuerint detorti“ ist ebenso hinfällig wie die gezwungene Verbindung der *larvae* mit den Träumen der Vegtamskviþa.

3) *seminecem* fällt Saxo zur Last und ist durch sein Scenarium bedingt.



kraft. Neben ihr ist bloß das annalistische Bedürfnis des Geschichtsschreibers durchgedrungen.

Die charakteristischen Besonderheiten, welche den Bericht der SnE. auszeichnen, stechen so auffallend gegen den Zusammenstoß im Schlachtgetümmel ab; diese Formel ist so unmittelbar gegeben mit den litterarischen Lieblingsformen des Erzählerstils, daß wir sie notwendig hinter die isländische Darstellung zurücktreten lassen müssen. Eine sachliche Differenz ist nicht erkennbar.

8.

Ueberhaupt reicht die Uebereinstimmung unserer Quellen viel weiter, als man bei dem Zustand der lateinischen Erzählungen vermuten könnte. Die folgende Liste redet eine deutliche Sprache:

Saxo	Edda.
Gefr	Nefr [1])
Nanna Gevari filia	Nanna Nepsdóttir SnE. p. 31.
Hötherus coaevis summa corporis firmitate praestabat	Hǫþr . . œrit er hann sterkr SnE. p. 31.
Hötherus (Balderi) hostis	Baldr . . dólgr Haþar SnE. p. 82.
nec levius vulnus fortes quam pulchri puellis infligere solent	Hǫþr . . œrit er hann sterkr: Baldr . . fagr SnE. p. 27.
Balder unverwundbar	Baldr unverwundbar
nur ein Schwert — weitab verborgen — kann ihm den Tod bringen; nur an einer heimlichen Speise hängt sein Leben.	nur ein Mistelzweig — weitab verborgen — kann ihm den Tod bringen.
maiestate conspicuus . . . exquisitis verborum delenimentis	svá bjartr at lýsir af honum . . . fegrst talaðr SnE. p. 27.
Othini filius; consors deorum	Oþens barn Vǫl. 32; (vitrastr etc.) ásanna SnE. p. 27.
liebt Nanna	verr Nǫnnu SnE. p. 82.

1) Ich bin geneigt, mit Bugge anzunehmen, daß *N*- statt *G*- der Vorliebe der Isländer für allitterierende Namenpaare seine Entstehung verdankt (vgl. Studien s. 89. 179 f. 211. Müllenhoff, DA. 5, 52). — Ein *Nepr* steht als Sohn Odins SnE. p. 198.

Proserpina per quietem astare aspecta	Baldr dreymđi hættligt um líf sitt SnE. p. 56.
Baldero sacra deum agmina propugnabant	skemtun Baldrs ok ásanna SnE. p. 57.
Hötherus . . Balderi latus hausit eumque prostravit	Hǫþr skaut igøgnum Baldr ok fell hann dauþr til jarþar SnE. p. 57.
(telo) defecti divi	mikil aftaka ok missa ásunum SnE. p. 58.
(Danis) Balderi fortunam publico moerore prosequentibus	grátrinn kom upp svá at engi mátti ǫđrum segja međ orđunum frá sínum harmi SnE. p. 56
(Balderum) rogo navigiis extructo impositum pulcherrimo funeris obsequio extulit	Hringhorni hét skip Baldrs . . ok gera þar á bálfǫr Baldrs SnE. p. 58.
armilla . . opum fortuna	hringr Draupnir
Bous, Sohn des Odin und der Rinda Rächer Balders tötet den Höther	Váli, Sohn des Odin und der Rindr Rächer Balders tötet den Hǫþr.

9.

Zusammenfassend stelle ich fest:

Wir besitzen zwei von einander unabhängige, koordinierte Berichte über Balders Leben und Tod: einen altnorwegischen (Vǫlūspá) und einen altdänischen (Saxo Grammaticus p. 121—124). Aus dem altnorwegischen Mythus sind norröne d. h. norwegisch-isländische Sproßformen hervorgegangen. Sie stellen durch Interpolationen herbeigeführte Ausweitungen der ursprünglicheren mythischen Dichtung dar und gabeln sich in zwei Varianten: eine norwegische (Saxo p. 110—120. 124. 126—132) und eine isländische (Snorra Edda).

Keiner der Berichte ist ungetrübt. Der Mythus hat in Norwegen und in Dänemark wie auf Island stilistische Wandlungen erfahren. Eine gemeinsame Schicht läuft aber durch und erstreckt sich von Island über Norwegen bis nach Dänemark.

Der Mythus ist also wie der Kultus in seinen Grundfesten gemeinnordisch (Bugge, Studien s. 276). Als einem Mythus

lagen der gemeinnordischen Erzählung sakrale Elemente zu Grunde. Deren dichterische Transformation ist aber gleichfalls gemeinnordisch, und das Gerüst dieser gemeinnordischen Dichtung bildet die Darstellung einer sakralen Handlung als eines Kampfes (Theomachie).

Als Einzelmotive der gemeinnordischen Dichtung ließen sich etwa die folgenden rechtfertigen[1]):

Hǫþr war ein starker Ase und eines Königs Sohn. [Er liebte die Walkyrje Nanna, Tochter des Königs Gefr (Nefr). Die leuchtende Schönheit des Mädchens weckte auch in dem göttlichen Balder verzehrende Liebesleidenschaft, die ihn nicht ruhen ließ, bis er die Jungfrau dem Hǫþr abspenstig gemacht.] Durch Orakelzeichen wurden die Asen, durch wohlwollende Walkyrjen ward insonderheit Hǫþr [vor dem Nebenbuhler] gewarnt. [Er erfuhr, daß Balder nicht davor zurückschreckt, mit Waffengewalt seinen Wünschen Erfüllung zu schaffen.] Für Hǫþr wäre der Angriff vergeblich, wenn es nicht einen im Totenreich verborgenen Mistelzweig gäbe, in dem das Leben Balders fürsorglich von Frigg verborgen worden ist. Diesen Mistelzweig muß Hǫþr nach einem Schicksalsspruch einholen, wenn er Balder beikommen will. Hǫþr machte sich denn (vermummt) auf den Weg und empfing aus der Hand Lokis — trotz dem Widerstreben der Frigg? — die verhängnisvolle Pflanze. [Während der Abwesenheit des Hǫþr näherte sich Balder der Nanna. Seine Schönheit und die Gewalt seiner Worte bezauberten das Mädchen. Sie erwiderte Balders Liebe. Der heimkehrende Hǫþr erfuhr, was vorgefallen, und beschloß den unerhörten Frevel zu rächen.] Seitdem der Mistelzweig in seiner Gewalt sich befindet, beginnt Balder schwach zu werden, Traumerscheinungen verkünden ihm sein bevorstehendes Ende. Bei guter Gelegenheit, als eben die Götter zum Kampfspiel versammelt waren, tötet Hǫþr den Balder, indem er den Mistelzweig gegen ihn abschießt. Hǫþr, der Thäter, entflieht, den Toten aber entsenden die Götter auf seinem in Brand gesteckten Schiffe in die Unterwelt. Die Götter klagen um Balder, aber selbst die Macht der (mütterlichen) Götterthränen vermag den Abgeschiedenen nicht aus der Halle der

1) Durch [ ] deute ich die norrönen Interpolationen an.

Toten zu erlösen. Loki hält ihn fest. [Nanna teilt das Los des Geliebten.]

[Odin erweckt für Balder aus der Verbindung mit Rindr einen Rächer, der unter den Namen Váli-Bous, eine Nacht alt, den Hǫþr auf den Scheiterhaufen bringt, um auch ihn ins Land der Toten zu versetzen [1].] Dereinst werden Balder und Hǫþr wiederkommen und die Gefilde der Asen bewohnen, wenn die Erde sich erneut hat und die alten Götter gestorben sind.

Aus dieser (oder einer ähnlichen) gemeinnordischen Dichtung müssen die einzelnen lokalen Mythen- und Sagenvarianten hergeleitet werden. Unmöglich ist es, die eine Variante aus der andern abzuleiten. Auf Island hat die Göttersage ebenso starke, durch den litterarischen Stil bedingte Modifikationen erfahren, wie in Norwegen. Am getreuesten ist der alte Mythus in den abgerissenen Strophen der altnorwegischen Vǫluspá erhalten. Nächstdem ist die dänische (schleswigsche) Variante und der Bericht Snorris, nach ihren Grundzügen beurteilt, von erheblichster Bedeutung. Am entferntesten steht die jüngere norwegische Variante [2].

Dem Mythus reihen sich die Kultformen an, die sich landschaftlich gleich den mythischen oder sagenmäßigen Dichtungen differenzierten. Für das Verständnis der rituellen Bedeutung des Mythus sind zweifellos wiederum Vǫluspá,

---

1) Diese Episode, weder in Vǫl. noch SnE. berücksichtigt, nur aus Vegtamskv. Vǫl. en sk. und Saxo bekannt, halte ich für ein ursprünglich selbständiges Märchen norröner Herkunft (Fas. 3, 640 ff. Detter, Beitr. 19, 507. Olrik, Oldhistorie s. 27 ff.). Denn es ist gar nicht einzusehen, weshalb nicht der von der mythologischen Ueberlieferung dem Balder zugeschriebene Sohn Forseti die Vaterrache hätte übernehmen können, wenn sie überhaupt erforderlich gewesen wäre. Wie leicht und wie notwendig sie aufkam, sobald man Hǫþrs That als (absichtslose) Missethat ansah, ist bereits s. 57 betont. Nachdem Usener diesen Märchentypus — ohne die Geschichte von dem durch Rindr gefoppten Odin und seinem plötzlich herangewachsenen Sohn zu erwähnen — im Rhein. Mus. 30, 213 ff. (Bugge, Studien s. 140 ff.) abschließend behandelt hat, kann ich ihn ausscheiden. Ueber den Doppelnamen Váli-Bous vgl. Bugge, Studien s. 220.

2) „Saxos Darstellung ist nur schwer zur Vergleichung und zur Bestimmung des Ursprungs des Mythus zu gebrauchen, da viele ungleichartige Momente hier dazu beigetragen haben, die mythisch-heroische Erzählung zu entstellen“ (Bugge, Studien s. 83, vgl. The home of the eddic poems s. XXXVIII). Unbegründet ist die verblüffende Behauptung von E. Mogk, Dänemark (oder gar Deutschland ZsfdPh. 17, 370 f.) sei die Heimat des Mythus (Pauls Grundr. 3 ², 327). Der Mythus ist nicht dänisch oder isländisch, sondern gemeinnordisch; der Bericht Saxos ist nicht ursprünglicher als der isländische, sondern jede der Varianten hat echte und ursprüngliche Züge bewahrt, keine ist von den im Fortleben einer Sage unausbleiblichen Wandlungen verschont geblieben.

der dänische Bericht und Snorra Edda die Hauptquellen; für die Hǫþr gewidmete Verehrung steht uns nur die schleswigsche Sage zur Verfügung, während in weiterer Ausdehnung über Dänemark und Norwegen hin Balders Kultstätten sich verbreiteten.

Was von gemeinnordischem Ritus und Kultus erhalten geblieben ist, betrachte ich als Reste der primären Formen, aus denen die Poesie des gemeinnordischen Baldermythus aufgeblüht ist. Auch der in ganz Skandinavien heimische Blumenname *Baldrsbrá* darf als Beleg dafür gelten, daß Balder im Volksglauben und Volksbrauch einen Posten hatte, der ihn den Dichtern als Liebling empfahl.

Eine einseitige Analyse der poetischen Elemente des Mythus, bei der Ritus und Kultus nicht zu ihrem Recht gelangen, kann unmöglich das ihr gesteckte Ziel erreichen. Keinesfalls dürfen wir uns auf die jüngere mythologische Dichtung der Norweger und Isländer beschränken. Obschon namentlich dem Bericht Snorris ein hoher Wert beizumessen, obschon er reich an (rituellen und) dichterischen Motiven ist, erschöpfte er das Ganze nicht. Der Abstand von den dänischen und norwegischen Kultformen ist so beträchtlich, daß die Interpretation nicht auf den Mythus, sondern auf die Totalität der Ueberlieferung gerichtet bleiben muß. Vornehmlich habe ich dabei auch die Eddalieder im Auge, welche das Schicksal Balders in die Göttergeschichte verflechten und ihm sakrale Bedeutung für das Weltganze beimessen. In dieser Hinsicht ist das Schweigen der „litterarischen“ Dokumente nicht eben verwunderlich. Sie haben nicht bloß die sakralen Beziehungen, sondern sogar die mythischen Elemente abgestoßen.

ZWEITER ABSCHNITT

DICHTUNG UND GLAUBE

Der Baldermythus setzt sich aus zwei Hauptmotiven zusammen: Balders Leben und Balders Tod. Jedes dieser Motive ist für sich zu einem aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetzten litterarischen Gebilde ausgewachsen. Dieses Wachstum vermögen wir zu verfolgen, wenn es gelingt, die Quellen der einzelnen litterarischen Faktoren aufzuzeigen.

Die Quellen sind doppelter Art, sofern einerseits die Dichtung, andererseits die Religion an den Stoffen beteiligt ist. In den gefälligen Formen mythischer Erzählungen und Lieder erscheinen dichterische Motive, die ein Eigenleben führen, an religiöse Anschauungen geknüpft, die im Glauben und im Kultus ihre Wurzel haben. Sofern Mythen von Göttern erzählte Geschichten sind, muß auf ihren Zusammenhang mit Glaube, Ritus und Kultus geachtet werden. Sofern es von Göttern erzählte Geschichten sind, bleiben die Helden zunächst gleichgiltig. An Götter wie an Menschen haben die Dichter ihre Kunst und ihre gute Laune verschwendet. Das Reich der Poesie ist zu allen Zeiten größer gewesen als Himmel und Erde.

Den dichterischen Einschlag der Mythen bezeichnet man herkömmlicherweise als Novellen. Die nächste Aufgabe ist daher, aus dem gemeinnordischen Baldermythus die novellistischen Stoffe herauszuziehen, den Mythus seines dichterisch-litterarischen Kostüms zu entkleiden, um der Gefahr zu entgehen, Dichtung für Glauben auszugeben [1]) und um die litterarischen Formen mit

1) Meist wird mit einer „merkwürdigen Unterschätzung des frei fabulierenden, d. h. ohne Naturvorbild geschaffenen Bestandes der Eddamythen“ gearbeitet; doch bricht sich jetzt die Erkenntnis Bahn, „daß die nordischen

einiger Sicherheit von den im Mythus zum Ausdruck gekommenen religiösen Grundformen zu unterscheiden.

ERSTES KAPITEL
BALDERS LEBEN

A. Analyse des Mythus.

Die litterarische Gattung, zu der die in den Mythen uns erhaltenen Novellen gehören, ist bis auf den heutigen Tag produktiv. Sie sind wesensverwandt mit den im Munde der Völker dauernden, weder an die Schranken des Raums noch an die Stufen der Zeit gebundenen Märchen. Die wahre Weltlitteratur. Gelingt es, das dichterische Thema des Mythus von Balders Unverwundbarkeit in ihr wiederzufinden, so betrachte ich die Quellenfrage als gelöst. Es ist gelungen. Die Lösung verdanken wir J. G. Frazer[1]).

1.

Der Baldermythus hat sich litterarisch besonders triebkräftig in Norwegen entwickelt. Aus Norwegen stammt auch das Märchen, das die bedeutsamsten Uebereinstimmungen mit unserem Mythus bietet. Es ist von Friis in Lappland aufgezeichnet worden[2]):

Götterfabeln an naturmythischem Gehalte arm und über das Deutbare weit hinaus in ein ganz anderes Stockwerk gestiegen sind" (Heusler, AnzfdA. 27, 227 f.). Den Reichtum novellistischer Gestaltung beginnt man zu würdigen und gesteht allmählich zu, daß den Dichtern der mythischen Lieder „sogar ein bescheidener naturmythischer Kern nicht mehr bewußt war". „Die typische Novellisierung verwischt den Gott und des Gottes Erlebnis" (R. M. Meyer, AnzfdA. 19, 212). Zur Sache vgl. Curtius, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1890, 1141 ff. U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Hippolytos s. 23 ff.: „der beliebteste, aber gänzlich falsche Weg, einen Gott zu verstehen, geht von der von ihm erzählten Geschichte aus." A. Lang, Custom and myth ² s. 1 ff. („stories naturally crystallise round any famous name, heroic, divine or human", „myths are always changing masters").

1) The golden Bough 3 ², 351 ff. Vornehmlich ist W. Mannhardts (Wald- und Feldkulte 1, 69 f.) und R. Köhlers Vorarbeiten zu gedenken, die eine wesentliche Ergänzung durch J. Bolte (Kl. Schriften von R. Köhler 1, 158 ff.) und H. F. Feilberg (Ordbog over jyske almuesmål 1, 631. 2, 438) erfahren haben.

2) ed. Liebrecht, Germ. 15, 174; Poestion, Lappländische Märchen s. 81; Frazer s. 382 f. Was ich in [ ] einschließe, steht mit dem „Mythus" in Widerspruch.

Der Riese, dessen Leben in einem Hühnerei verborgen war.

Eine Frau hatte einen Mann, der sieben Jahre lang mit einem Riesen in Fehde lag. Dieser fand nämlich Wohlgefallen an der Frau und wollte den Mann ums Leben bringen, um letztere zum Weibe zu nehmen[1]). Nach sieben Jahren gelang es ihm endlich, seinen Zweck zu erreichen; jedoch [hatte] der [Getötete einen Sohn, welcher, herangewachsen, daran] dachte, sich an dem Riesen zu rächen, der [seinen Vater getötet und] seine [Mutter zur] Frau genommen hatte[1]). Es war aber dem jungen Menschen nicht möglich, dem Riesen mit Feuer oder Schwert ans Leben zu kommen, alles, was er that und versuchte, half nichts; es schien gerade, als ob sich in dem Riesen kein Leben befände. „Liebe Mutter“ [2]), sagte eines Tages der Sohn zu ihr, „du weißt wohl nicht, wo der Riese sein Leben verborgen hat?“ Die Mutter [wußte es nicht], versprach aber, den Riesen auszuforschen, und da dieser eines Tages sich bei guter Laune befand, fragte sie ihn unter anderm auch, wo er denn sein Leben hätte. „Warum fragst du mich das?“ antwortete der Riese. „Ja“, meinte die Frau, „wenn du oder ich einmal in Not oder Gefahr kommen, so ist es tröstlich zu wissen, daß wenigstens dein Leben wohl bewahrt ist.“ Der Riese, der keinen Unrat merkte, erzählte nun der Frau von seinem Leben und sagte: „Draußen auf einem brennenden Meere ist eine Insel, auf der Insel ist eine Tonne, in der Tonne ein Schaf, in dem Schaf eine Henne, in der Henne ein Ei, und in dem Ei steckt mein Leben.“ Den Tag darauf kam der Sohn wieder zur Mutter, die nun zu ihm sagte: „Jetzt, lieber Sohn, habe ich Kunde über das Leben des Riesen erhalten; er hat mir gesagt, daß es sich weit fort von hier befindet“ und darauf teilte sie ihm mit, was sie von dem Riesen erfahren. Da sprach der Sohn: „So muß ich mir [Gehilfen] mieten, mit denen ich über das brennende Meer fahren kann.“ Er [mietete sich also einen Bären, einen Wolf, einen Habicht und einen Seetaucher und] machte sich in einem Boote auf den Weg. Er setzte sich in die Mitte des Fahr-

1) Vgl. Saxo Grammaticus p. 112.
2) Vgl. die Rolle der Frigg in SnE.

zeugs unter einem eisernen Zelte[1]) [und den Habicht sowie den Tauchvogel hatte er dort gleichfalls bei sich, damit sie nicht verbrennen sollten, den Bären und den Wolf aber ließ er rudern. Daher kommt es, daß der Bär schwarzbraune Haare und der Wolf schwarzbraune Flecken hat[2]); denn beide haben eine Fahrt über das brennende Meer gemacht, dessen Wogen wie Feuerflammen in die Höhe schlugen]. So gelangten sie zu der Insel, wo das Leben des Riesen sein sollte. [Nachdem sie die Tonne gefunden, schlug der Bär ihr mit der Tatze den Boden ein, und ein Schaf sprang hervor, welches jedoch der Wolf einholte, am Hinterschenkel packte und in Stücke riß. Aus dem Schafe flog eine Henne, auf welche der Habicht sich stürzte, worauf er sie mit seinen Klauen zerriß. In der Henne war ein Ei, welches ins Meer fiel und versank, weshalb der Seetaucher ausflog und dem Ei nachtauchte . . . zum dritten Mal] fand er es [auf dem Grunde des Meeres, brachte es auf die Oberfläche empor] und übergab es dem jungen Menschen, der sich sehr darüber freute[3]). Alsbald zündete er auf dem Ufer ein großes Feuer an, legte, als es gehörig in Brand gekommen war, das Ei mitten hinein und ruderte unverzüglich wieder über das Meer zurück. Sobald er ans Land kam, eilte er geradeswegs nach dem Gehöfte des Riesen und sah nun, daß dieser eben jetzt gerade so verbrannte, wie das Ei auf der Insel . . . alsdann verlosch das Feuer und mit dem Feuer das Leben des Riesen.

Dieses Märchen weicht vornehmlich in zwei Motiven vom Baldermythus ab:

1) in dem Motiv von den hilfreichen Tieren[4]),

2) in dem Motiv von dem Ei in der Henne in dem Schaf in der Tonne.

Beide Motive sind selbständig oder aus andern Märchen wohlbekannt und vorlängst in eine dem Baldermythus näher stehende Novelle übertragen worden. Ich wähle zur Vergleichung das von Jørgen Moe erzählte n o r w e g i s c h e Märchen (Asbjørnsen og Moe, Norske Folke-Eventyr No. 36)[5]):

---

1) Vgl. Saxo Grammaticus p. 114.
2) Vgl. SnE. p. 60.
3) *spoliis felix* Saxo p. 115.
4) Br. Grimm KHM. No. 107; A. Lang, Encyclop. Britann. 17[9], 158 b.
5) Es ist noch durch ein weitverbreitetes Motiv „von der hilfreichen Tochter" erweitert (worüber A. Lang, Custom and myth[2] s. 87 ff. handelt), das auch im lappischen Märchen Spuren hinterlassen hat.

Om risen som ikke havde noget hjerte paa sig.

Der var engang en konge, som havde syv sønner og dem holdt han saameget af, at han aldrig kunde undvære dem alle paa en gang: een maatte bestandig være hos ham. Da de vare voxne, skulde de sex ud og fri; men den yngste vilde faderen have igjen hjemme og til ham skulde de andre tage med sig en prindsesse til kongsgaarden. Kongen gav da de sex de gildeste klæder, nogen havde seet, saa det lyste lang vei af dem og hver sin hest, som kostede mange, mange hundrede daler og saa reiste de. Da de saa havde været paa mange kongsgaarde og seet paa prindsesserne, kom de langt om længe til en konge, som havde sex døttre; saa deilige kongsdøttre havde de aldrig seet og saa friede de til hver sin og da de havde faaet dem til kjærester, reiste de hjemover igjen; men de glemte rent, at de skulde have en prindsesse med sig til Askeladden, som var igjen hjemme, saa forlibte vare de i kjæresterne sine.

Da de nu havde reist et godt stykke paa hjemveien, kom de tæt forbi en brat fjeldvæg, hvor risegaarden var. Der kom risen ud og fik se dem og saa skabte han dem om til sten allesammen, baade prindserne og prindsesserne . . . Askeladden vilde og skulde afsted og han tiggede og bad saalænge, til kongen maatte lade ham reise . . . „Farvel, fa'r," sagde han til kongen, „jeg skal nok komme igjen og kanske jeg skal have med mig de sex brødrene mine ogsaa" og dermed reiste han.

Da han nu havde redet et stykke kom han til en korp, som laa i veien og flaxede med vingerne og ikke orkede at komme tilside, saa sulten var den. „Aa, kjære vene! giv mig lidt mad, skal jeg hjelpe dig i din yderste nød", sagde korpen . . . saa gav han korpen noget af nisten, han havde faaet med sig. Da han saa havde reist et stykke igjen, kom han til en bæk; der laa en stor lax, som var kommen paa tørt land og slog og sprat og kunde ikke komme udi vandet igjen. „Aa, kjære vene! hjelp mig ud i vandet igjen," sagde laxen til kongssønnen, „jeg skal hjelpe dig i din yderste nød, jeg" . . . og saa skjød han fisken udi igjen. Nu reiste han et langt, langt stykke og saa mødte han en skrub; den var saa sulten, at den laa og drog sig i veien. „Kjære vene! lad mig faa hesten din", sagde skrubben, „jeg er saa sulten . . . jeg skal hjelpe dig igjen i din yderste

nød" . . . „du faar vel tage hesten da, siden du er saa nødig", sagde prindsen.

Da nu skrubben havde ædt op hesten, tog Askeladden bidslet og bandt i kjæften paa den, og sadlen og lagde paa ryggen af den og nu var skrubben bleven saa stærk af det den havde faaet i sig, at den satte afsted med kongssønnen som ingen ting; saa fort havde han aldrig redet før. „Naar vi nu har reist et lidet stykke til, skal jeg syne dig risegaarden", sagde graabenen, og om lidt kom de der. „Se her er risegaarden", sagde den; „der ser du alle sex brødrene dine, som risen har gjort til sten og der ser du de sex brudene deres; der borte er døren til troldet, der skal du gaa ind". „Nei, det tør jeg ikke", sagde kongssønnen, „han tager livet af mig." „Aa nei", svarede skrubben, „naar du kommer ind der, træffer du en prindsesse, hun siger dig nok, hvordan du skal bære dig ad, saa du kan faa gjort ende paa risen. Bare gjør, som hun siger dig, du." Ja, Askeladden gik da ind, men ræd var han. Da han kom ind, var risen borte; men i det ene kammeret sad prindsessen, saaledes som skrubben havde sagt, og saa deilig en jomfru havde Askeladden aldrig seet før. „Aa, gud hjelpe dig, hvordan er du kommen her da?" sagde kongsdatteren, da hun fik se ham; „det bliver din visse død det; den risen, som bor her, kan ingen faa gjort ende paa, for han bærer ikke hjertet paa sig . . . Nu skal du krybe ind under sengen der og saa maa du lye vel efter, hvad jeg taler med ham om. Men lig endelig brav stille" . . . saa kom risen hjem[1]) . . . da de havde ligget en stund, sagde kongsdatteren: „Der var en ting, jeg gjerne vilde spørge dig om, naar jeg bare torde." „Hvad er det for en ting?" spurgte risen. „Det var, hvor du har hjertet dit henne, siden du ikke bærer det paa dig", sagde kongsdatteren. „Aa, det er noget, du ikke behøver at spørge om, men ellers ligger det under dørhellen", sagde risen. „Aa haa! der skal vi vel se at finde det", sagde Askeladden, som under sengen laa.

Næste morgen stod risen fælt tidlig op og strøg til skoven, og aldrig før var han afsted, saa tog Askeladden og kongsdatteren paa at lede under dørhellen efter hjertet hans; men

1) Vgl. zum Folgenden das schottische Märchen bei Frazer s. 370 ff.

alt de grov og ledte, fandt de ikke noget. „Den gang har han luret os“, sagde prindsessen, „men vi faa vel prøve ham endnu en gang“ . . . Da de havde lagt sig om kvelden, spurgte prindsessen igjen, hvor hjertet hans var . . . „Aa, det ligger borte i skabet der paa væggen“, sagde risen . . . men alt de ledte, saa fandt de ikke noget der heller . . . „Aa, du er en tulle,“ sagde risen, „der hjertet mit er, der kommer du aldrig!“ „Ja, men det var moro at vide, hvor det er henne ligevel“, sagde prindsessen. Ja, saa kunde risen ikke bare sig længer, han maatte sige det. „Langt, langt borte i et vand ligger en ø“, sagde han, „paa den ø staar en kirke, i den kirke er en brønd, i den brønd svømmer en and, i den and er et æg og i det æg der er hjertet mit, du.“

Om morgenen tidlig, det var ikke graalyst endda, strøg risen til skoven igjen. „Ja, nu faar jeg afsted jeg ogsaa“, sagde Askeladden; „bare jeg kunde finde veien.“ Han sagde da farvel til prindsessen saalænge, og da han kom udenfor risegaarden, stod skrubben der endda og ventede paa Askeladden. Ham fortalte han, hvad der var hændt inde hos risen og sagde, at nu vilde han afsted til brønden i kirken, bare han vidste veien. Saa bad skrubben ham sætte sig paa ryggen hans, for han skulde nok finde veien, sagde han og saa gik det afsted, saa det suste om dem, over heier og aaser, over berg og dale. Da de nu havde reist mange, mange dage, kom de tilsidst til vandet. Det vidste kongssønnen ikke hvordan han skulde komme over, men graabenen bad ham bare, han ikke skulde være ræd, og saa lagde han udi med prindsen paa ryggen og svømmede over til øen. Saa kom de til kirken; men kirkenøglen hang høit, høit oppe paa taarnet og først saa vidste kongssønnen ikke, hvorledes han skulde faa den ned. „Du faar raabe paa korpen“, sagde graabenen, og det gjorde kongssønnen; og strax kom korpen og fløi efter nøglen og saa kom prindsen ind i kirken. Da han nu kom til brønden, laa anden ganske rigtig der og svømmede frem og tilbage, saaledes som risen havde sagt. Han stod da og lokkede og lokkede og saa fik han den tilsidst lokket bort til sig og greb den. Men med det samme han løftede den op af vandet, slap anden ægget ned i brønden og saa vidste Askeladden slet ikke, hvorledes han skulde faa det op igjen. „Ja, nu faar du raabe laxen“, sagde graabenen; og det gjorde da kongssønnen; saa kom laxen og hentede op ægget fra bunden paa brønden;

og saa sagde skrubben, at han skulde klemme paa ægget og med det samme Askeladden klemte paa det, skreg risen. „Klem een gang til", sagde skrubben, og da prindsen gjorde det, skreg risen endda ynkeligere og bad baade vakkert og vent for sig; han skulde gjøre alt kongssønnen vilde, sagde han, bare han ikke vilde klemme sund hjertet hans. „Sig, at dersom han skaber om igjen de sex brødrene dine, som han har gjort til sten og brudene deres, skal han faa beholde livet", sagde skrubben og det gjorde Askeladden. Ja, det var troldet strax villig til; han skabte om igjen de sex brødrene til kongssønner og brudene deres til kongsdøttre. „Klem nu sund ægget", sagde skrubben. Saa klemte Askeladden ægget i stykker og saa sprak risen.

Da han saa var bleven af med risen, red Askeladden tilbage til risegaarden igjen paa skrubben; der stod alle sex brødrene hans lyslevende med brudene sine og saa gik Askeladden ind i berget efter sin brud og saa reiste de allesammen hjem igjen til kongsgaarden . . .[1]).

Aber nicht bloß die hilfreiche Tochter und die hilfreichen Tiere, sondern auch das Motiv von dem eingeschachtelten Ei (in der Henne in dem Schaf in der Tonne oder in der Ente in dem Brunnen in der Kirche) ist für das Märchen nicht wesentlich[2]).

Es fehlt in der sonst zu dem norwegischen Stück stimmenden, aus Ditmarschen durch Müllenhoff veröffentlichten Variante[3]). Ich kann mich auf die Hauptstellen beschränken. Der Zauberer erklärt dem Mädchen: „ich kann nicht sterben, denn ich habe kein Herz." Das Mädchen fragte ihn, wo er es denn hätte und ließ nicht nach mit Bitten und Fragen, bis der Zauberer sagte:

1) Variante aus Gudbrandsdalen: der Troll (en haugebasse med ni hoveder) sagt der Königstochter, es komme darauf an, daß einer das Sandkorn finde „som ligger under den niende tungen i det niende hovedet paa den dragen . . men det finder ingen, for kommer det sandkornet over berget, saa sprækker alle haugebasserne". Der Bräutigam der Königstochter holt das Sandkorn, verliert es, findet es wieder, bringt es in den Berg, wo die Trolle wohnen: „da sprak alle haugebasserne" (Norske Folke-Eventyr fortalte af P. C. Asbjørnsen, Ny Samling [1871] No. 70).

2) Vgl. schon das alte ägyptische Zaubermärchen bei Flinders Petrie, Egyptian Tales (2. series) s. 95. 129.

3) Sagen, Märchen und Lieder s. 404 ff. (Frazer s. 367 f.); p. XVII sagte Müllenhoff: das Märchen vom Mann ohne Herz wird niemals eine deutsche Erfindung sein.

„mein Herz sitzt in der Bettdecke“; ein andermal: „es sitzt in der Stubenthür“; schließlich aber: „weit weit von hier, in einer ganz unbekannten, einsamen Gegend liegt eine große Kirche, in der Kirche fliegt ein Vogel, in dem Vogel ist mein Herz und solange dieser Vogel lebt, lebe ich auch“. Die Gehilfen des Bräutigams sind ein großer roter Ochse, ein großes wildes Schwein und der Vogel Greif: ihnen verdankt ers, daß er den Vogel bekommt und mit ihm den Rückweg antreten kann. Im Hause des alten Mannes angelangt, kniff der Bräutigam den Vogel ein wenig; da war dem Alten ganz schlecht und als der Bursche den Vogel noch fester anfaßte, fiel er ohnmächtig vom Stuhl. Da rief die Braut: „kneif ihn jetzt nur ganz tot“, und als der Bursche das gethan, lag auch der Alte tot auf dem Boden.

Auch in den Dänemark ist das Märchen wiederholt gefunden worden[1]). In der einen Fassung ist der Held ein Schusterjunge[2]). Er geht in den Wald, teilt einen toten Hirsch zwischen dem Bären, dem Falken, der Ameise und dem Hund. Zum Dank dafür erhält er die Gabe, sich in einen Bären, Hund, Falken oder in eine Ameise zu verwandeln. So gelangt er zu einem Schloß und wird hier mit der Königstochter als Prinz Falke verlobt. Auf die Prinzessin durfte aber kein Sonnenstrahl fallen, sonst holt sie der Troll. Bald genug erfüllt sich dieses ihr Schicksal. Geschwind folgt der Prinz ihren Spuren, trifft sie in der Höhle des Troll und giebt ihr den Rat, das Ungetüm auszufragen. Die Prinzessin sagt zu dem Troll: „jeg tænkte paa, hvor længe dit liv kan vare“. Der Troll erwidert: „mit liv varer længer end dit liv og mit liv kan ingen tage, for det er i mit hjærte; og det har jeg ikke hos mig; det er bedre forvaret en som saa. Pas du blot din tjeneste og lad de dumme tanker fare“ . . . „Du giver mig jo selv saa meget at tænke paa“, sagde prinsessen, „du siger, du har et hjærte, men du har det ikke hos dig. Det kan jeg ikke forstaa. Hvor er det da henne?“ „Det er ingen nytte til, at du ved det“, sagde trolden; „men

1) Nach Müllenhoffs Angabe stimmt mit der Ditmarscher Erzählung im ganzen völlig das von Winther, Danske Folkeeventyr I s. 91 veröffentlichte Märchen; in dem Büchlein: Danske Folkeeventyr samlede af M. Winther, Første Samling, Kjøb. 1823, habe ich vergebens danach gesucht.

2) Sv. Grundtvig, Danske Folkeæventyr, Ny Samling, Kjøb. 1878 = Dänische Volksmärchen übers. von A. Strodtmann, 2. Sammlung, Leipzig 1879, 194 ff. — Jütische Varianten verzeichnet Feilberg, Ordbog 1, 631.

det er heller ingen, skade til; saa du maa gjærne vide det. Langt borte her fra. i et land, som hedder Polen, er der en stor sø og i den sø er der en drage og i den drage er der en hare og i den hare er der en and og i den and er der et æg og i det æg er mit hjærte. Det er godt gjemt, kan du tro; der er ingen, der hitter det. Og nu har jeg givet dig noget at tænke paa. Men dersom du nu ikke passer din tjeneste, saa drejer jeg halsen om paa dig. Ved du det?" Saa skyndte prinsessen sig . . og trolden sov ind og snorkede snart, saa bjærget rystede.

Saa hviskede myren til prinsessen, at hun skulde kun være ved godt mod: hun skulde snart være løst af sin trældom. Og saa løb den alt hvad den kunde ud af stuen og ud af bjærget og blev til en falk i luften og fløj den lange vej hen til Polen. Der dalede falken ned og blev til menneske igjen ved bredden af en stor sø, der var. (Am andern Morgen beginnt der Kampf mit dem Drachen, dem 12 fette Schweine geliefert werden.) „Gid jeg nu var en bjørn" tænkte prinsen og i det samme saa var han det. Saa brølede dragen: „kom med mine svin." Men bjørnen sagde: „du faar at tage mig i steden." Og dermed røg den løs paa dragen og de brødes og sloges med klør og med tænker en lang stund, uden at nogen af dem kunde faa bugt med den anden. „Havde jeg nu haft de tolv flæskesider i mig, sagde dragen, saa skulde dit liv haft ende." „Ja havde jeg haft en bid brød og en slurk vin saa havde det været ud med dig", sagde bjørnen. Nu var de begge saa trætte at de kunde ikke mere. (Ebenso vergeblich ist der Kampf am zweiten Morgen. Am dritten Kampftag bringen Drache und Bär wieder dieselbe Entschuldigung vor) og i det samme blev der kastet et stort hvedebrød i gabet paa bjørnen og en hel kande vin bagefter; det var den lille vovehals af en kongesøn, som havde listet sig der ud og nu passede sit snit og gav bjørnen, hvad den trængte til. Og saa snart den havde faaet den hjærtestyrkning, saa for den atter løs paa dragen og rev den ihjel og splittede den ad. Da sprang der en levende hare ud af den døde dragen og satte afsted ind ad skoven til. Men i det samme blev bjørnen til hund, hentede haren ind og bed den ihjel. „Bæk, bæk", sagde det, der fløj en and op ud af den døde hare. Men lige saa snart var der en falk i hundens sted, som satte efter anden

og lod den smage baade næb og klør. Da slap anden et æg, som faldt ned til jorden. Men falken havde øjnene med sig og saa' hvor det faldt. Og snart stod prinsen der i sin egen skikkelse og havde ægget i haanden. Det var faldet højt oppe fra lige paa en sten; men det var dog helt og holdent, der var ikke brag paa det. „Det er haardt“, sagde prinsen, „men jeg ved dog nog det, der er haardere“ [1]). Saa skabte han sig til falk igjen og fløj den lange vej til troldebjærget . . . hvor prinsessen sad med troldens hoved i sit skjød. Nu gjaldt det liv eller død baade for ham og for hende. Trolden for op af søvne og greb til sin jærnstang; men i det samme stod prins Falk i døren og slyngede ægget lige i panden paa ham, saa det kvasedes og randt ned over hans grimme fjæs. Og strax faldt trolden baglængs over og slog nakken i stengulvet, saa død som en sild. I samme øjeblik som trolden var død, saa revnede bjærget fra øverst til nederst og prinsen og prinsessen stod paa en højeloftssvale paa det prægtigste slot, man vilde se. Alle sale vare fulde af guld og sølv og dyrebare stene og egnen om slottet var nu ingen ørken, men parker og haver med træer og blomster. Nu var hele fortryllelsen hævet og det blev igjen som før trolden havde forgjort det.

Ebenso in der schwedischen Variante aus Halland bei August Bondeson, Svenska Folksagor från skilda landskap (Stockholm 1882) s. 82—90:

No. 22 Pojken, som kunde skapa sig till läjon
och korp och myra.

Sie kennt gleichfalls die Teilung des toten Pferdes und zum Dank dafür die Tierverwandlung; der Bursche kryper genom nyckelhålet in i bärget tolf gånger så fort som myran. Nu hör han, hur gubben ligger där och ger sig „Mor, jag är så räliga trötter, säger han. Jag har sprungit i skogar och marker hela natten och letat efter den usle pojken . . nu bryr jag mig inte om honom mer, mig kan han intet ondt göra. För i stora hafvet, där är en drake och i den draken, där är en skrin och i det skrinet, där är en dufva och i den dufvan, där är ett ägg, och innan jag får det ägget i pannen, innan dör jag

1) *drep viþ haus Hymes* *hann's harþare*
kostmóþs jǫtons *kalke hverjom* Hymeskv. v. 30.

aldrig, och draken har sju hufvuden, så inte blir han lätt att öfvervinna."

Snart myran hade hört detta, så kryper han ut igen och önskar sig till korp och så flyger han udt öfver land och vatten och letar efter draken.

Då ser han en stor kungagård tätt vid sjön, och i hagen där utanför gick en rysligt stor flock svin och rotade. Dit flyger nu korpen och önskar sig till pojke igen och går så fram till svinaherden och frågar, hvarför de hade så orimligt många svin där på stället. „Jo, sade svinaherden, det kommer sig däraf, att kungen skall hålla en drake här i sjön med två fetta svin för hvar dag, eljes ödelägger draken hele kungagården" . . . Dagen efter . . . ber svinapojken om lof att få följa med . . . Där kommer nu draken, farande fram skarpt, så vågorna blefvo röda. Då sade pojken: „Nu vill jag vara läjon." Och som draken sköt på land, så flög läjonet på honom, och de spände ihop och slogos ända till middag. Då satte de sig till att hvila. Så säger draken: „Hade jag mig tre droppar blod af den store röde galten, så skulle jag rifva ihjäl dig genast." Då säger läjonet: „Had jag mig ett kvarter mässevin, så skulle jag rifva ihjäl dig." (Am 2. Tage verläuft der Kampf ebenso, am 3. Tage erhält der Löwe eine Flasche Wein.) Och genast så ryker läjonet på draken och rifver honom i tusen bitar.

Där låg nu ett skrin i hans inälfvor. Och läjonet önskar sig till pojke och bänder upp skrinet. Då flyger där en dufva ur skrinet. Men pojken, han önskar sig till korp och spänner dufvan och plockar hänne i flingor. Då hittar han ett ägg i hänne. Det tar han under sin vinge och flyger så bort till bärget . . . Och så *tar han ägget* och går in i bärget och *smäller ägget i pannan på gubben, så han dog på fläcken*"[1]).

---

1) Vgl. die genaue Entsprechung in den zwei *lothringischen* Märchen, die *Cosquin* Romania 6, 230. 8. 573 bekannt gemacht hat:

Les dons des trois animaux (un lion, un aigle et une fourmi):

Le jeune cordonnier arriva vers le soir dans un village et entra dans la cabane d'un berger pour y passer la nuit. Le berger lui dit: il y a près d'ici, dans un château, une princesse gardée par une bête à sept têtes et par un géant. Si vous pouvez la délivrer, le roi son père vous la donnera en mariage.

Le lendemain matin, le jeune homme se dirigea vers le château. Quand il fut auprès, il se changea en fourmi et monta contre le mur. Une fenêtre était entr'ouverte; il entra dans la chambre après avoir repris sa première forme et trouva la princesse. „Que venez-vous faire ici, mon ami?" lui dit-elle . . .

Ein zweites hierher gehöriges dänisches Märchen steht bei Svend Grundtvig, Danske Folkeæventyr (Kjøbenhavn 1876) s. 24—37 (No. 2: Troldens datter).

Ein Bursche tritt bei einem Troll in Dienst (midt inde i den vilde skov) han var en stor trold og havde en magt baade over mennesker og dyr. (Nach einiger Zeit sagte der Troll, er sei wohl mit ihm zufrieden:) „nu kan du faa lov at spille lidt omkring imens“; saa sagde trolden nogle ord til ham som han ikke forstod; og i det samme blev drengen til en hare og sprang ud ad skoven . . . Han var nu det eneste dyr, der var i skoven; trolden havde bundet alle de andre ind; der var

le jeune homme répondit qu'il venait pour la délivrer. „Méfiez-vous“, dit la princesse, „vous ne réussirez pas. Beaucoup d'autres ont déjà tenté l'aventure; ils ont coupé jusqu'à six têtes à la bête, mais jamais ils n'ont pu abattre la dernière. Plus on lui en coupe, plus elle devient terrible et si on ne parvient à lui couper la septième, les autres repoussent.“

Le jeune homme ne se laissa pas intimider . . . et bientôt il se trouva en face de la bête à sept têtes . . . la bête lui donna une épée et le jeune homme se changea en lion . . . au bout de deux heures il lui coupa une tête. „Tu dois être fatigué“ lui dit alors la bête, moi aussi; remettons la partie à demain.“

Le lendemain . . . la bête lui donna encore une épée et au bout de quatre heures de combat, le jeune homme lui coupa encore deux têtes . . . Le jour suivant . . . il coupa trois têtes à la bête et courut en informer la princesse. „Tâche de lui couper la dernière“, lui dit-elle, „puis fends cette tête avec précaution et tu y trouveras trois œufs. Tu iras ensuite ouvrir la porte du géant et tu lui jetteras un des œufs au visage — aussitôt il tombera malade; tu lui en jetteras un autre et il tombera mort. Tu lanceras le dernier contre un mur et il en sortira un beau carrosse . . . tu te trouveras auprès de moi dans ce carrosse.“

Le jeune homme . . . alla frapper à la porte du géant. „Que viens-tu faire ici, poussière de mes mains, ombre de mes moustaches?“ lui dit le géant Le jeune homme sans lui répondre lui jeta un des œufs au visage et le géant tomba malade; il lui en jeta un second et le géant tomba mort etc. etc.

Etwas anders Romania 8, 573 ff.:

Il était une fois une princesse qui était gardée dans un souterrain par un léopard . . . Or il avait un jeune homme, appelé Fortuné, qui s'en allait chercher fortune. Un jour, sur son chemin, il rencontra un loup, un aigle et une fourmi . . . Fortuné partagea entre eux etc. etc.

Arrivé auprès du souterrain il se changea en fourmi et entra par le trou de la serrure; quand il fut dans la chambre, il reprit sa première forme . . . au même instant le léopard . . . accourut dans la chambre. Fortuné n'eut que le temps de se changer en fourmi et de se cacher sous la robe de la princesse. Qu'avez-vous donc, ma princesse“, demanda le léopard. — „Ah, ma grosse bête, j'ai rêvé qu'on vous tuait et j'en étais toute chagrine.“ — „Rassurez-vous, ma princesse, ni poignards, ni épées, ni sabres, ni fusils ne peuvent rien sur moi. Pour me tuer, il faudrait des œufs de perdrix: si l'on m'en cassait un sur la tête, je tomberais roide mort“ . . . le jeune homme alla chercher des œufs de perdrix et les apporta à la princesse . . . le léopard s'approcha; aussitôt elle lui cassa les œufs sur la tête et il tomba roide mort etc.

Cosquin bemerkt p. 576: les œufs de perdrix sont un souvenir confus de l'œuf dans lequel le monstre a caché son âme, sa vie.

ingen hund, der kunde hinde ham og der var ingen skytte der kunde ramme ham. (Im zweiten Jahr verwandelte der Troll den Burschen in einen Raben und im dritten Jahr in einen Fisch). Det var morsomt, saadan ad lade sig drive med strømmen; og saa kom han held ud i havet og han svømmede længere og længere ud. Saa kom han et sted til et glasslot, der stod nede paa bunden af havet. (Das war ganz prächtig) men det allerskjønneste af det hele var rigtignok en lille ung pige, som gik der omkring ganske alene . . . „Her var det rigtignok bedre at være et menneske end saadan en stakkels stum fisk, som jeg nu er“, sagde drengen . . . og saa lige med ét stod han der som et menneske nede paa havsens bund. Han skyndte sig da at komme ind i glasslottet og gik hen til den unge pige og talte hende til . . . Hun var en datter af den samme trold, som karlen tjente hos . . . Saa fortæller hun ham, at alle konger rundt omkring i landene de stod i gjæld til trolden, hendes fader; og kongen i det og det kongerige som hun nævnte ham ved navn, han stod først for tur med at skulle betale og naar han ikke kunde betale til den bestemte tid, saa skulde han halshugges. „Og han kan ikke betale“, sagde hun, „det ved jeg bestemt . . . men du kan laane ham de penge. For det er lige sex skjæpper, som du jo har[1]). Du vil dog kun laane ham dem paa det vilkaar, at du følger med ham, naar han skal hen at betale og at du da faar lov til at løbe foran som hans nar. Naar du saa kommer hen til troldens, skal du gjøre alle haande narrestreger . . saa vil min fader blive meget vred; og da kongen skal svare for, hvad hans nar gjør, saa vil han dømme ham til, uagtet han har betalt sin gjæld, at han enten skal svare paa tre spørgsmaal eller ogsaa miste sit liv. Det første spørgsmaal, min fader vil give, det bliver: Hvor er min datter? Saa skal du staa frem og svare: Hun er paa havsens bund . . . Hans næste spørgsmaal vil være det: Hvor er mit hjærte? Saa skal du atter træde frem og svare: Det er i en fisk. Kjender du den fisk? vil han sige. Og det svarer du igjen ja til. Han lader saa alle slags fisk komme frem og du skal vælge imellem dem. Men saa skal jeg nok passe paa at holde mig ved siden af dig og naar den rette

1) So viel hatte er bei dem Troll an Lohn erhalten.

fisk kommer, giver jeg dig et lille puf og i det samme skal du gribe fat i fisken og jage til at skære den op. Saa er det ude med trolden og han gjør ikke flere spørgsmaal og saa kan vi to faa hinanden. (Die Geschichte verläuft demgemäß. Der Troll fragt:) Hvor er mit hjærte? „Det er i en fisk", svarer narren. „Kjender du den fisk" siger trolden. „Ja, kom med den!" siger narren. Saa kom jo alle fisk flydende der forbi og imens stod troldens datter lige ved siden af karlen. Da til sidst den rette fisk kom sejlende, saa giver hun ham et lille puf og han griber i en fart om den, jager sin kniv i den og sprætter den op, tager hjærtet ud af den og skærer det midt over. I det samme falder trolden død om og bliver til bare flintestene. Og alle de baand, som trolden har bundet, de brister i det samme; alle de vilde dyr og fugle som han havde fanget og skjult under jorden, der farer nu ud og spredes i skoven og i luften. Og karlen og hans kjæreste gaar ind paa slottet som nu er deres og de holder bryllup . . .

Fehlt in diesem zweiten dänischen Märchen das Ei, wie in dem ditmarsischen, so wissen wir andererseits, daß das Lebensei als selbständiges Motiv umgelaufen ist, z. B. auf Island.

Sagan af Hlini kóngssyni[1]).

Þad var einu sinni kóngur og drottning í ríki sínu . . Þau áttu einn son, sem Hlini er nefndur. Snemma var hann efnilegur og Þókti hinn mesti kappi. Sagan segir, ad karl og kerling voru i gardshorni; Þau áttu eina dóttur, er Signý hét. Eitt sinn fór kóngsson á dyraveidar med hirdmönnum . . . sló yfir svo dimmri Þoku, ad Þeir mistu sjónar á kóngssyni . . . kóngur vard mjög hryggur vid Þessa fregn.

Signý karlsdóttir frèttir hvarf kóngssonar . . . heldur sidan á stad, ad leita kóngssonar. En Þad er af ferdum Signýar ad segja, ad Þegar hún hefir geingid meiri hluta dagsins, kemur hún ad álidnu ad helli einum; hún geingur inn i hann og sèr Þar tvær rekkjur, var silfurofin ábreida yfir annari, en gullofin yfir hinni. Litast hún Þar betur um og sèr ad kóngsson liggur

1) Jón Arnason, Islenzkar Þjódsögur og Aefintyri (Leipzig 1864) II, 431—34; englische Uebersetzung in Icelandic Legends collected by Jón Arnason translated by J. Powell and Eir. Magnusson, 2. series, London 1866, p. 452—59.

í þeirri rekkjunni, sem gullofna ábreidan var yfir; vill hún vekja hann, en getur ekki. Hún tekur þá eptir því, ad einhverjar rúnir voru ritaðar á rekkjuna, sem hún skilur ekki. Eptir það geingur hún fram ad hellisdyrum og felur sig þar á hurðarbaki. En þegar hún er komin i þetta fylgsni, heyrir hún litlu síðar úti dunur miklar og sèr, ad tvær skessur stórskornar mjög koma inn i hellinn. Segur þá önnur þeirra, þegar þær eru inn komnar: „Fuss um fei; mannaþefur í helli okkar.“ En hin segir, að það sè af honum Hlini kóngssyni. Siðan ganga þær inn að rekkju þeirri, sem kóngsson svaf í, og segja svo:

Sýngi, sýngi svanir mínir,
svo hann Hlini vakni.

Siðan sýngja svanirnir og Hlini vaknar. Ýngri skessan spyr hann þá að, hvort hann vilji ekki borða. En hann neitar því. þá spyr hún hann, hvort hann vilji ekki eiga sig. Hann neitar því þverlega. þá kallar hún upp og segir:

Sýni, sýngi svanir mínir
svo hann Hlini sofni.

Svanirnir súngu og hann sofnar. Eptir það fara þær að sofa í rekkju þeirri, sem silfurofna ábreiðan var yfir. Um morguninn þegar þær vakna, vekja þær Hlini og bjóða honum að borða; en hann vildi ekki; því næst spyr hin ýngri hann, hvort hann vilji ekki eiga sig; en hann neitar því sem áður. þá svæfa þær hann á sama hátt og fyrri, og fara siðan burtu úr hellinum.

þegar þær eru farnar fyrir lítilli stundu, fer Signý úr fylgsni sínu og vekur kóngsson, eins og skessurnar höfðu að farið; siðan heilsar hún honum, en hann tekur kveðju hennar vingjarnlega og spyr hann frètta . . . „Nú skaltu, segir Signý, þegar skessan spyr þig í kvöld, hvort þú viljir ekki eiga sig, játast henni med því móti, að hún segi þèr, hvad ritað sè að rekkjurnar og hvað þær sèu að gera á daginn.“ þetta þykir kóngssyni óskaráð . . . skessurnar koma . . . sú ýngri spyr hann, hvort hann vilji ekki eiga sig. Hann segist vilja það, ef hún segi sèr, hvad rúnirnar þýði, sem sèu á rekkjunum. Hún segir, að á þeim standi:

Renni, renni rekkja mín
hvert sem madur vill.

Hann lætur vel yfir því, en segir að hún verði að vinna meira til, og segja sèr, hvað þær hafist að úti á skóginum á daginn. Hún segir, að þær sèu að veiða dýr og fugla; en þegar þeim verði á milli með það, setjist þær undir eik eina og hendi á milli sín fjöregginu sínu. Hann spyr, hvort nokkuð sè vanfarið með það. Skessan segir, að það megi ekki brotna; því þá sèu þær báðar dauðar . . .

En þegar þær voru farnar, fer Signý og vekur kóngsson, biður hann að fara á fætur „og skulum við, segir hún, fara út á skóg, þángað sem skessurnar eru. Þú skalt hafa spjót þitt með þèr og þegar þær fara að kasta fjöregginu á milli sín, skaltu skjóta spjótinu í eggið; en líf þitt liggur við, ef þu hittir ekki.“ Kóngssyni þókti þetta óskaráð og stíga þau siðan bæði upp í rekkjuna og mæla fyrir munni sèr: „Renni, renni rekkja mín út á skóg“. Fer þa rekkjan á stað með þau bæði og nemur ekki staðar, fyrr en úti á skógi við eik eina. Þar heyra þau hlátur mikinn. Signý segir þá við kóngsson, að hann skuli fara upp í eikina og gjörir hann svo. Sèr hann þá báðar skessurnar undir eikinni og heldur önnur þeirra á gulleggi og snarar því að hinni. I sama vetfángi skaut kóngsson spjótinu og kom það í eggið á fluginu, svo það brotnaði. Við það brá skessunum svo, að þær ultu út af með froðufalli (= they rolled with foaming mouths in death-spasms on the ground).

Statt des Lebenseies finden sich auf Island im selben Märchen auch beliebige andere Gegenstände. Das erzählte Märchen stammt von dem Schreiner Ebenezer auf Flatey. Derselbe Mann hat eine Variante des Märchens gewußt und diese Konrad Maurer erzählt, der nach dem Gedächtnis die Hauptscene folgendermaßen wiedergiebt (Isländische Volkssagen der Gegenwart, Leipzig 1860 s. 277 ff.): Es ist nur von einer Unholdin die Rede und diese erzählt dem Königssohn, der sie fragt, ob es mit ihrem Leben beschaffen sei, wie mit dem anderer Leute und wohin sie allemal gehe, wenn sie ihn verlasse? daß sie einen Bruder habe, der ein Riese sei, wie sie selber; mit dem habe sie éin Leben und das sei an einen Lebensstein (lífsteinn) geknüpft, so daß ihrer beider Tod gewiß



sei, wenn dieser Stein verletzt werde. Wenn sie nun allemal aus der Höhle gehe, so besuche sie ihren Bruder, welcher an einem Quell unter drei großen Bäumen lebe; dort pflegten sie dann ihren Lebensstein vorzusuchen und mit ihm sich zu unterhalten.

Bei der Katastrophe ist das Mädchen die Heldin: es wandert fort und fort, bis es an den Quell kommt unter den drei großen Bäumen; Linus sucht inzwischen die Alte bei guter Laune zu erhalten und von einem Tag auf den andern zu vertrösten. Als es endlich an dem rechten Ort angekommen ist, versteckt sich das Mädchen in einer Höhlung, welche einer der Bäume zeigt. Nach einiger Weile kommt erst ein furchtbarer Riese, von dessen Schnauben alle Blätter an den Bäumen erzittern; etwas später kommt auch die Riesin, dessen Schwester, auf ihrem Bettchen angefahren. Sie steigt ab, der Lebensstein wird geholt und beide fangen an, denselben einander zuzuwerfen und zu haschen. Da paßt das Mädchen eine günstige Gelegenheit ab, wischt hinter seinem Baume vor und fängt den beiden ihren Stein weg, den es auch sogleich an einem Felsstücke zerschmettert. Kaum ist aber der Stein in Stücke zersprungen, so fallen auch schon die beiden Unholde um und sind maustot. — Nach einer andern Variante (Arnason II, 469) wird das Lebensei *(fjöregg)* dem Unhold ins Gesicht geworfen.

Von besonderem Wert ist aber die bei Arnason II, 434—439 veröffentlichte Parallelerzählung „*Sagan af Hlinik kóngssyni og þóru karlsdóttur*“, denn hier begegnen wir der Variante, daß das Leben der Unholde an einem Schwerte hängt wie in der Variante des Baldermythus, die uns Saxo Grammaticus überliefert.

Sagan af Hlinik kongssyni og þóru karlsdóttur[1]).

Einu sinni var kóngur og drottning í ríki sínu og karl og kerling í gardshorni. Kóngur átti sèr þrjá syni Hlinik, Asmund og Sigurd. Hlinik var elztur þeirra brædra ... Karl og kerling í gardshorni áttu sèr eina dóttur barna, sem hèt þóra. Var hún snemmindis bædi væn og sköruleg . . . aldrei sást, ad

1) Englische Uebersetzung in den Icelandic Legends, 2. series, p. 459—473.

henni þækti sèrlega fyrir þó hún yrði fyrir einhverju skakkafalli eða halla hjá kóngssonunum, þegar þau voru öll að leika sèr ... leiddi það, að Hlinik kóngssyni fór að verða hlýtt til hennar og henni ekki síður til hans; því hún fann, að hann var afbragðsmaður í öllu. Fór þessi vinátta þeirra svo í vöxt, að þau hètu á endanum hvort öðru trygð sinni ... þá bar við sá atburður sem .. öllum fèkk mikils harms og sorgar, en það var hvarf Hliniks ...

þóra átti fóstru eina, sem var fróð í fornum fræðum og fjölkuunug. Til hennar flúði þóra og biður hana nú duga sèr og lofa sèr að vita, hvar Hlinik kóngssonur sè niður kominn og ef unt væri, að koma sèr á fund hans. Kerling stundi þúngan og sagði, að það væri einginn hægðarleikur að veita hið fyrra, en því síður að koma hinu síðara til leiðar; því kongssonur mundi vera þar niður kominn, sem ekki væri hægt að komast ... Sagði fóstran, að tröll hefðu numið Hlinik burtu og flutt hann til undirheima. Sagði hún, að þar væri skessa ein, sem vildi þraungva honum til að eiga sig ... Sagðist kerling eiga til mórauða tík, sem hún skyldi hafa með sèr. „Skaltu fara á eptir tíkinni, hvert sem hún fer“ segir kerling „og ef myrkt verður á leiðinni, þá skaltu halda í rófuna á henni, svo þú skiljir ekki við hana, hvað dimt sem verður“ ... þær geingu nu leingi, leingi á fram, svo að ekki sást neitt fyrir niðamyrkri. En á endanum komu þær þó þángað, sem lýsa fór og loksins varð albjart kríng um þær. Komu þær þá brátt að helli .. þar fóru þær inn ... komu þær þá inn í hús .. allsett gulli og gimsteinum og margs konar fásènum gripum. Sá hún þar Hlinik sofandi í ljómandi rúmi og var svo kostuleg ábreiða yfir, að hún þóktist aldrei slíka gersemi fyrri sèð hafa. Fyrir ofan rúmið hèkk mjög fagurt sverð og leizt karlsdóttur, að það mundi vera ágætur gripur. þar sá hún og þrjá steina, einn rauðan, einn svartan og einn hvíttan .. einn fugl sat hjá rúminu. þegar þóra var búin að virða alt þetta fyrir sèr, fór hún að reyna til að vekja Hlinik. En hvernig sem hún reyndi til að vekja hann gat hún það þó ekki ... Fer hún þá að litast um, hvort hún sjái ekkert fylgsni fyrir sig og tíkina.

Að lítilli stundu liðinni heyrir hún dunur miklar og því næst háreysti. Var þá sagt frammi í hellinum: „Systir mín, nú

ætla eg að biðja þig, að fara að matreiða, en eg ætla til Hliniks kóngssonar, og vita, hvort hann vill nú ekki eiga mig" . . . og segir: „Sýngi, sýngi svanir mínir. Vakni Hlinik kóngsson". Og þegar hún hafði sagt þetta, fór fuglinn að sýngja, en við það vaknaði kóngsson. Fer nu skessan við hann mörgum fögrum orðum og spyr hann að lyktum, hvort hann vilji sig ekki. En hann neitar því . . . þegar máltíðinni var lokið, hafði skessan sömu aðferð og segir: „Sýngi, sýngi svanir mínir. Sofni Hlinik kóngsson". Sofnaði þa kóngsson undir eins . . .

Nú víkur sögunni til þóru . . þóktist hún vita, að skessurnar mundu vera á veiðum um daga, og reis upp . . . vaknar kóngsson . . . þóra sagði: „þú skalt í kvöld gefa skessunni kost á að eiga hana, með því skilyrði, að hún segi þèr, hverjir sèu kostir og náttúra ábreiðunnar yfir rúminu þínu, sverðsins og steinanna" . . . Um kvöldið þegar systurnar komu heim, kom sú sama fyrr inn . . . vekur Hlinik . . spyr hún hann . . Hlinik svarar . . . þá segir hún, að ábreiðunni fylgi sú náttúra, að á henni megi lesa sig upp á jarðríki ok hvert sem maður annars vill fara. „En sú náttúra fylgir sverðinu, að það eitt bítur á mig og hann Járnhaus bróður minn, en okkur má ekkert járn annað granda", segir skessan. „En sú er náttúra steinanna, segir hún, að þegar pjakkað er í rauða steininn, þá kemur eldur, sem alt brennir, en ef pjakkað er í þann hvíta, þá kemur snjór, en regn, ef pjakkað er í þann svarta." Sagði hún, að hver maður dæi, sem þetta kæmi á . . . nema þau Járnhaus bróðir sinn og þeir, sem undir ábreiðunni sèu . . segir Hlinik, að þær systurnar skuli undir eins í bítið daginn eptir fara að bjóða til brúðkaupsins . . .

þegar þóra varð þess vör, að skessurnar voru farnar úr hellinum, lèt hún ekki bíða að vekja Hlinik. Taka þau nú svo mikið með sèr af dýrgripum, sem þau máttu bera og náttúrugripina alla. Halda þau nú öll á stað, Hlinik, þóra ok tíkin. Sjá þau þá hvar boðsfólkið kom í hópum og voru það alt tómir risar, tröll og jötnar . . Hlinik fer að pjakka í steinana. Sèr hann þá, að það er satt, sem kerlingin hafði sagt; því þar fèll hvor hópurinn um annan þveran, sem hann var kominn . . .

Hlinik tekur nú við sverðinu . . . en fyrr en nokkurn varði, rekur Hlinik skessan í gegn með sverðinu. Rak hún þá upp org mikið og fèll í sama bili á fram á golfið. En í sama

augnabragði brast hallargólfið upp og rydst þar upp þríhöfdaður þussi. það var Járnhaus, bróðir skessunnar . . . óð fram í jötunmóði. En Hlinik fer móti honum og hjó hann banahögg með sverðinu . . .

In diesem Märchen sind nur die Rollen zwischen dem Königssohn und seiner Geliebten vertauscht: er verschwindet, sie erfährt von ihrer Fóstra, wer ihn geraubt; aber der Königssohn fragt den Riesen und schließlich vollbringt er die entscheidende That. Daher darf dieses Märchen mit Bestimmtheit auf jenen älteren Typus zurückgeführt werden, der in dem lappischen Märchen vorliegt.

Von den außerdeutschen Belegen giebt den Hergang der Baldersage am genauesten das litauische Märchen[1]):

Von dem Königssohn, der auszog, um seine drei Schwestern zu suchen.

Der Falke, der Greif, der Adler verschaffen ihrem Schwager, dem Königssohn, eine Frau. Nach der Hochzeit übergab diese ihm alle Schlüssel ihres Schlosses und sprach: „Ueberall, wo du willst, magst du eintreten, nur geh nicht in das Kämmerchen, an dem das Schloß mit Bindfaden umbunden ist.“ Aber er folgte ihr nicht. Wie er einmal nichts zu thun hatte, betrat er das Kämmerchen. Er fand darin zwölf Köpfe und einen Mann, der hing an der Thürhaspe. Und der Mann bat ihn, er solle ihm doch ein Glas Bier bringen. Der Prinz lief auch sogleich hin und holte ihm das Bier und der Mann trank es aus und bat ihn danach, er solle ihn doch von der Haspe losmachen; und der Prinz that das. Der Mann war aber ein König ohne Seele. Und der König ohne Seele verständigte sich darauf mit dem Kutscher des Schlosses, setzte des Prinzen Frau in eine Kutsche und fuhr mit ihr von dannen. Als nun der Prinz merkte, daß die beiden fort waren, setzte er sich zu Pferd und jagte dem König nach. Und wie er ihn eingeholt hatte, rief er: Halt, König ohne Seele! Heraus zum Zweikampf!“ Da stieg der „König ohne Seele“ aus und der Kampf

1) Litauische Volkslieder und Märchen aus dem preuß. und dem russ. Litauen gesammelt von A. Leskien und K. Brugman s. 423 ff.; vgl. s. 568 ff.

begann. Sie schlugen auf einander los und der „König ohne Seele“ hieb ihm die Knöpfe ab und stieß ihm den Säbel in die Seite. Dann setzte sich der König wieder in die Kutsche und fuhr weiter. Der Prinz aber verfolgte ihn wieder und als er ihn eingeholt hatte, rief er: „Halt, König ohne Seele!“ Und der König stieg aus und der Zweikampf begann wieder. Sie schlugen auf einander los und der seelenlose König schnitt ihm die Knöpfe ab, stieß ihm den Säbel in die Seite und sprach zu ihm: „Als wir das erste Mal kämpften, da hab ich dir verziehen, weil du mir das Bier gebracht hast. Jetzt, wo wir das zweite Mal kämpften, da habe ich dir verziehen, weil du mich von der Thürhaspe losgemacht hast. Das dritte mal schenk ich dir nicht wieder das Leben, sondern werde dich töten.“ Das geschieht. Aber der Adler macht den Prinzen wieder lebendig, Falke und Greif stellen sich gleichfalls ein und man giebt dem Prinzen den Rat: Geh jetzt zum König und sieh, ob du nicht von ihm erfahren kannst, wo sich seine Seele befindet; wenn du seine Seele tötest, muß er sterben und du bekommst deine Frau wieder.

Er findet seine Frau und trägt ihr auf, sie solle ausforschen, wo des Königs Seele sich befinde und es ihm dann sagen. Da ging sie zum König und sprach zu ihm: „Wo meines Gatten Seele ist, da muß auch meine sein.“ Und der König erwiderte ihr: „Meine Seele befindet sich dort in dem See, in dem See liegt ein Stein, in dem Stein ist ein Hase, in dem Hasen eine Ente, in der Ente ein Ei, da ist meine Seele drin.“ Dem Prinzen werden ein Hund, ein Habicht und ein Krebs hilfreich; der Krebs bringt das Ei, das in den See gefallen war. Jetzt wurde der König schon krank. Und der Prinz ging zum König . . . warf das Ei auf die Erde (in andern Fassungen wird das Ei zerdrückt oder gegen den Kopf geschleudert s. 570 f.) und der König stürzte aus dem Bett auf die Erde und war tot.

Nach andern slavischen Märchen (a. a. O. s. 569 f.) befindet sich die Seele (oder der Tod) verborgen in einem Kasten unter einer Eiche oder auf hoher Eiche auf einer Insel im Weltmeer oder, noch näher zu dem Mistelzweig stimmend, der Tod einer Hexe befindet sich in einem dunkelblauen Rosenstock tief im

See [1]), sobald dieser an die Oberfläche kommt, stirbt die Hexe. Der Sitz der Seele wird wie in den nordischen Erzählungen verheimlicht, bemerkenswert ist die Variante, die Heldenkraft liege in einem Säbel und in einem Pfeil.

Es will mir scheinen, als sei kein Grund vorhanden, die Weltwanderung dieses Märchens zu verfolgen, nachdem Köhler und Bolte, Feilberg und Frazer die Belege zusammengebracht haben. Die Verbreitung reicht über die ganze weite Strecke von Indien bis nach den Hebriden und Nordamerika. Recht häufig kehren die stehenden Rollen wieder: ein Prinz, seine Geliebte, die von einem überlegenen Zauberer oder Riesen geraubt worden ist und nur befreit werden kann, wenn das verborgene Leben des Entführers entdeckt ist; es befindet sich in einem Ei, einem Tier, einem Vogel, einem Fisch, einem Haar, einem Halsband, einem Spinnrad, einer Säule etc. oder in Pflanzen (Citrone, Kürbis, Buchsbaum) [2]) oder in Waffen [3]).

Regelmäßig ist der Zauberer unverwundbar (z. B. auf der Kriegsfahrt) [4]), weder Feuer noch Wasser noch Erz kann ihm etwas anhaben [5]), weil seine Seele nicht in ihm ist. Bezeichnenderweise heißt er deshalb gerne „Körper - ohne - Seele“ oder „Ohne - Seele.“ So z. B. in dem belgischen Märchen, das wir bei J. W. Wolf, Deutsche Märchen und Sagen, Leipzig 1845, s. 87 ff. finden [6]).

---

1) The death of an enchantress is in a blue rose-tree in a blue forest; prince Ivan uproots the rose-tree, whereupon the enchantress straightway sickens (Frazer s. 363).

2) In a Bengalee story a prince going into a far country planted with his own hands a tree in the courtyard of his father's palace and said to his parents: „this tree is my life; when you see the tree green and fresh, then know that it is well with me; when you see the tree fade in some parts, then know that i am in an ill case; and when you see the whole tree fade, then know that i am dead and gone“ Frazer s. 357 f. Speciell für die Mistel hat Frazer s. 448 f. ein Beispiel aus Schottland beigebracht.

3) Schwert oder Pfeil bei Frazer s. 386.

4) Oder im Einzelkampf, wie in den tartarischen Märchen bei Frazer s. 384.

5) Frazer s. 374. 388.

6) Es war einmal ein junger Bursch, der hieß Körper-ohne-Seele oder auch schlechtweg Ohne-Seele und das war ein Menschenfresser, der in einem Kämmerchen seines Schlosses eine Königstochter gefangen hielt. Ein einfacher Soldat wollte sie erlösen, machte sich auf den Weg, gewann die Beihilfe einer Fliege, eines Adlers, eines Bären und eines Löwen und gelangte bis zur Prinzessin. Der gab er sich alsbald zu erkennen und sprach: „Ich komme, um euch zu erlösen, aber dazu muß ich wissen, wo eigentlich die Seele von Ohneseele sitzt.“ Sie aber fiel vor dem Menschen-

2.

Offenbart sich schon in der außerordentlichen geographischen Verbreitung dieses Märchens sein hohes Alter, so bedarf es kaum noch des direkten Beweises, daß die Novelle wie in der Gegenwart, so schon im grauesten Altertum erzählt worden ist.

Um 1300 v. Chr. wird der älteste ägyptische Roman „Anpu und Bata" angesetzt[1]). Diese Geschichte handelt von zwei Brüdern, die demselben Vater und derselben Mutter angehörten. Anpu hieß der ältere, Bata war der Name des jüngeren. Bata verläßt das Haus des Anpu, benachrichtigt seinen Bruder, daß er in das Thal der Akazie gehe und daß er hier seine Seele von sich thun und in der Spitze der Akazienblüten verbergen wolle, so daß, wenn der Baum abgehauen werde, das Herz zur Erde fallen und er sterben müsse. Er bittet dann seinen Bruder, die Seele sieben Jahre hindurch zu suchen, „wenn du sie findest, lege sie in ein Gefäß, das mit kaltem Wasser gefüllt ist und warte, bis ich wieder auflebe."

Viele Tage danach war der jüngere Bruder im Thal der Akazie und niemand wohnte bei ihm; er jagte die Tiere des Landes und abends legte er sich unter die Akazie schlafen, in deren Blüte seine Seele verborgen war. In der Folge baute er sich selbst ein Haus im Thal der Akazie . . . und das Herz der

---

fresser auf die Kniee und sprach flehentlich: „Ach, ich möchte gern sterben, wenn ich nur wüßte, wo deine Seele wär." Da sprach er: „Nun ja, du kannst es wissen, aber du darfst es keinem wiedersagen. Sieh, meine Seele sitzt in einem Kistchen und das steht auf einem Felsen mitten in der roten See." Mit Hilfe der Winde und Fische bekam der Soldat das Kistchen und flog auf das Schloß von Ohneseele zu. Ohneseele wurde blitzböse, als er ihn sah; der Soldat aber lachte ihn aus: „Hier habe ich deine Seele in dem Kistchen." Als der Menschenfresser das hörte, bat er den Soldaten, ihm doch die Seele zu geben, versprach ihm auch Gott weiß was noch, aber der Soldat kehrte sich nicht daran, schloß das Kistchen schnell auf, nahm die Seele und warf sie hinterrücks über seinen Kopf; im selben Augenblick fiel der Menschenfresser hin und war stockmausetot. Vgl. auch die von Frazer s. 362 f. angezogene Variante (von der Riviera), deren Held ein Zauberer Namens Körper-ohne-Seele (nach J. B. Andrews, Contes ligures [Paris 1892] No. 46 p. 213 ff.) und die bei Frazer s. 374 f. citierte bretonische Erzählung von einem Riesen Namens Körper-ohne-Seele (nach F. M. Luzel, Contes populaires de Basse-Bretagne [Paris 1887] 1, 435 ff.); ferner kehrt dieser Name wieder in einem baskischen Märchen (Frazer s. 380 f. nach W. Webster, Basque Legends, London 1877, p. 80 ff.).

1) W. Mannhardt, Das älteste Märchen. Zeitschr. f. deutsche Mythol. 4 (1859), 232 ff. W. M. Flinders Petrie, Egyptian tales translated from the papyri, second series (London 1895) s. 36 ff. Frazer s. 375 ff.

Götter neigte sich zu ihm. Ra Harakhti sagte zu Khnumu: „Mache eine Frau für Bata, damit er nicht allein bleibe.“ Khnumu bildete ihm eine Jungfrau. Die war schöner als alle Frauen des Landes und alle Gottheit war in ihr. Aber die sieben Hathors kamen und sprachen, sie wird eines bösen Todes sterben. Bata liebte sie leidenschaftlich. Sie blieb zu Hause, wenn er die Tiere des Landes jagte und sie ihr brachte. Eines Tages sagte er zu ihr: „Hüte dich, daß dich der Fluß nicht ergreife, denn ich kann dich nicht vor seiner Berührung schützen.“ Bata entdeckt seiner Frau darauf die Verbindung, welche zwischen seiner Seele und der Akazienblüte besteht. Eines Tages hatte die junge Frau ihre Schritte zur Akazie gelenkt, da bemerkte sie, daß der Fluß seinen Schwall gegen sie richtete; alsbald floh sie vor ihm. Da wendet sich der Fluß an die Akazie und der Baum giebt ihm eine Locke von der Schönen. Der Fluß läßt die Locke, die einen wunderlieblichen Geruch verbreitet, bis zum Pharao schwimmen. Die weisen Pharaos versammelten sich und sagten dem Könige: „Diese Locke gehört einer Tochter des Ra Harakhti; vom Wesen aller Götter ist etwas in ihr. Laß Boten ausgehen in alle Länder, um sie aufzusuchen, und mit denen, die ins Thal der Akazie ziehen, einen Haufen Kriegsvolk.“ Und Pharao ließ die Boten ausgehen. Aber die, welche nach dem Thal der Akazie gegangen waren, kamen nicht zurück. Bata hatte sie getötet. Nur einer war übrig geblieben, um dem Könige dies anzusagen. Der König ließ alsbald Soldaten und Reiter ausrücken, um das Weib herzuführen. Der Zug kam zurück und brachte die Frau des Bata. Die Schönheit der Sonnentochter setzte ganz Aegypten in Erstaunen; der König verliebte sich in sie und erhob sie zu königlichem Rang. Das Weib aber enthüllte dem Könige die Geheimnisse ihres Gatten und sagte ihm, daß, um Batas Ende herbeizuführen, es genüge, die wunderbare Akazie umzuhauen. Man ließ Truppen abgehen, um die Akazie abzuhauen. Sobald die Blüte, in der Batas Seele sich befand, gebrochen war, fiel Bata tot zu Boden. Anpu that aber, wie sein Bruder befohlen hatte, suchte und fand die Seele seines Bruders in einem Samenkorn. Als aber dies Herz das Wasser eingesogen hatte, regte sich Bata in allen Gliedern und blickte seinen Bruder an. Da brachte Anpu

das Wasser und ließ Bata davon trinken. Die Seele kehrte an ihren Ort zurück und Bata war wieder der, der er gewesen war [1]).

A. Kuhn (ZsfdA. 5, 486) hat auf eine altindische Parallele zum Baldermythus aufmerksam gemacht, die hierher gehört: Indra macht mit Vrtra seinen Frieden. Als Bedingung wird festgestellt, daß dieser weder durch Nasses noch Trockenes, weder durch Stein noch Baum, weder durch Speer noch Pfeil, weder bei Tag noch bei Nacht von den Göttern getötet werden durfte. Aber Indra umhüllt in der Dämmerung seinen Donnerkeil mit berghohem Meerschaum und erschlägt den Vrtra. Diese Geschichte des Mahabharata geht aber wohl auf den Mythus des Namuci zurück, der mit Indra dahin übereinkommt, daß sie einander nicht töten wollen, weder bei Tag noch bei Nacht, weder mit Nassem noch mit Trockenem; Indra erschlägt den Namuci in der Dämmerung mit dem Schaum des Meeres [2]).

Verglichen mit dem ägyptischen Roman, scheint der altindische Mythus einen ursprünglicheren Zustand der Ueberlieferung zu repräsentieren. Denn das Motiv von dem verborgenen Leben ist hier noch nicht mit einer erotischen Fabel kombiniert. Sofern die erotische Fabel zwar nicht im dänischen Märchen, wohl aber im norrönen Baldermythus vorliegt, steht diesem der ägyptische Roman, jenem das mythische Motiv des Rigveda näher. Weit bedeutsamer in dieser Beziehung ist jedoch die Uebereinstimmung mit der persischen Erzählung vom Tod des *Isfendiar* [3]). Auch hier fehlt die erotische Fabel noch vollständig: Isfendiar ist von Guschtasp ausgesandt, den riesischen Rustem zu überwältigen. Beim Zusammenstoß drang von des Gegners Pfeilen auch nicht einer durch den Panzer des Isfendiar. „Isfendiar scheint mir unbezwinglich, von Eisen ist sein Leib und undurchdringlich.“ Von Isfendiars Harnisch

1) Schon Mannhardt hat a. a. O. s. 250 die Identität mit unserem norwegischen Märchen erkannt; aber erst Frazer die ägyptische Variante voll gewürdigt; vgl. die Bemerkungen von Flinders Petrie a. a. O. s. 65 ff.

2) Bloomfield, *The Story of Indra and Namuci.* Journal of the American Oriental Society 15 (1893), 143 ff.

3) Hic juvenis heros Baldero nostro alioquin simillimus deorum clementia id obtinuit, quod corpus eius armis omnis generis illaesibile fieret excepto ramo quodam arboris ad extremas oceani oras sitae etc. F. Magnusen, Lexic. Mythol. p. 513 Anm. Spiegel, Eranische Altertumskunde 1, 721. Heldensagen von Firdusi in deutscher Nachbildung von A. F. von Schack (2. Aufl.) s. 419 ff.

prallten die Bolze Rustems ab wie Dornen von dem Steine; kein Härchen und kein Panzerring ward versehrt. Einer Einflüsterung folgend, setzt sich Rustem mit den Dämonen in Verbindung. Sie verkünden ihm durch den Mund der Simurgh, Isfendiar sei von Gottes Majestät und Glanz verklärt, Irans Wohlfahrt sei an ihn gebunden. Rustem schließt mit der Simurgh einen Vertrag, daß er nach ihrer Anweisung handeln werde und so enthüllt sie ihm das Geheimnis des Himmels:

„Wer dem Isfendiar das Leben nimmt,
Dem ist der eigne Untergang bestimmt;
So lang er lebt, sind seine Leiden groß,
Nicht gönnt ihm Freuden, Schätze nicht das Los,
Auf Erden sucht vergebens er nach Frieden
Und jenseits ist ihm stete Qual beschieden;
Scheust du nicht dies Verhängnis, das dir droht,
So geb ich über Leben oder Tod
Des stählernen Isfendiar dir Macht;
Ein Wunder sollst du schauen diese Nacht . . .
Wohlan denn schwinge
Dich auf den Reksch! Umgürt dich mit der Klinge;
Ruf Gott den Helfer an mit frommem Sinn
Und sprenge heut noch bis ans Meer von Tschin[1])!
Denk nicht, es sei'n der Meilen allzuviele,
Ich führe dich noch diese Nacht zum Ziele.
Vernimm, ein Wald ist an des Meeres Saum
Und in dem Wald ein mächt'ger Ulmenbaum[2]);
Von ihm brich einen Zweig und schieß als Bolze
Ihn durch Isfendiars Hirn — dann sinkt der Stolze.“
Und die Simurgh, ihn auf der Nachtfahrt leitend,
Die Schwingen über seinem Haupte breitend,
Führt ihn hinweg; ihr Fittig schlug die Lüfte
Und wehte Rustem an wie Moschusdüfte;
Also, umdunkelt von des Vogels Flügeln,
Kam Rustem zu des Meeres Uferhügeln;
Dort senkte sich Simurgh hinab zum Strande
Und Rustem sah, wie von dem Wogenrande
Ein mächt'ger Ulmenbaum den Wipfel hoch
Zum Himmel hob. Der Wundervogel flog
Auf sein Geäst und sprach: „Brich nun sogleich
Von diesem Baum den längsten stärksten Zweig!
Geheftet ist an ihn Isfendiars Leben

1) China.
2) Genauer: Tamarinde.

Und so der Held in deine Hand gegeben.
In Feuer mußt du härten diesen Ast,
Zwei Eisenspitzen sei'n ihm angepaßt
Und an den Schaft drei Federn festgeheftet,
Dann ist Isfendiar wider dich entkräftet . . .
Dann spanne du das Seil
Des Bogens, nimm zur Hand den Ulmenpfeil
Und schieß in seine Augen den Gefeiten
So wirst du ihm den Untergang bereiten.
Nicht irren kann der Pfeil."

Der Tamarindenzweig, an den das Leben des Isfendiar gebunden, trifft den Unverletzlichen ins Auge und er stirbt. „Der Held unterliegt nicht dem Rustem, sondern den höllischen Mächten, die ihn in ihre Gewalt gebracht haben."

In dieser persischen Variante sind bereits alle Motive entwickelt, die im nordischen Märchen wiederkehren.

Im Vergleich zu ihr verliert eine zu unverdienten Ehren gelangte jüdische Sage ihren Wert [1]). Jesus strebte danach, Zauberkünste zu lernen. Er erfuhr, daß er dies erreichen könne, wenn er das Schem Hamphorasch sich einpräge. Dies gelang ihm. Infolgedessen that er Wunder und gewann einen großen Anhang. Judas will es ihm gleichthun, erschleicht das Geheimnis in der nämlichen Weise wie Jesus und erklärt, auch er habe die Gewalt, Wunder zu wirken. Es kommt zu einem heftigen Kampf zwischen beiden, Jesus entrinnt, Judas eilt ihm nach und raubt ihm das Schem Hamphorasch. Jesus erwacht, gerät über den Verlust seiner Wunderkraft in Verzweiflung, wird verhaftet und soll ans Kreuz geschlagen werden. Nun hatte er aber, indem er seinen Tod vorhersah, alle Bäume und Hölzer bezaubert (beschworen) [2]), daß sie ihm kein Leid anthun sollten. Infolgedessen brachen alle Kreuze unter ihm zusammen. Da holte Judas aus

1) Aus dem schon um 800 n. Chr. nachweisbaren Buch Toledoth Jeschu (hrsg. von Wagenseil, Tela ignea satanae: Toldos Jeschu p. 18; vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum 1, 156. 175. 179 f.), über das Bischoff in Loofs „Anti-Haeckel" (s. 77 f.; vgl. s. 37 ff.) zuletzt gehandelt hat; vgl. auch Neue kirchl. Zeitschr. 12, 166 ff. Creizenach Beitr. 2, 187 ff. Die Kombination mit dem Baldermythus stammt von C. Hofmann, Germ. 2, 48; Bugge (Studien s. 47 ff.) fand überraschende Aehnlichkeiten und offenbaren Zusammenhang dieser Schrift mit dem Mistelzweig-Motiv; kritischer verhielten sich W. Schwartz, Idg. Volksglaube s. 267 ff.; v. d. Leyen, Märchen in den Göttersagen der Edda s. 22 ff.

2) Von *„beeidigen"* ist hier nicht die Rede, sondern von *„beschwören"*. M. Lidzbarski belehrt mich, daß die von Bugge (Studien s. 48) gegebene Uebersetzung „in

seinem Garten einen Kohlstengel von ungeheurer Größe und an diesem wurde Jesus aufgehängt.

Die Identifizierung von Balder und Jesus hatte Bugge zu unhaltbaren Schlüssen verführt. Thatsächlich kommt der jüdischen Sage nicht einmal so viel Wert zu als jedem einzelnen der zahlreichen Belege für das Motiv vom verborgenen Leben. Denn dieses haben nur die Märchen mit dem Baldermythus gemein und sie decken sich in weit breiterer Zone mit dem nordischen Mythus als die spitzfindige jüdische Zaubersage.

Ist die dem Mythus von Balder zu Grunde liegende Novelle als Wandermärchen nach Skandinavien gelangt, so war das Wandermärchen jedenfalls nicht mit der jüdischen, sondern mit der persischen Sage identisch.

Es liefen zahlreiche Varianten um. Nicht zu verwundern, daß unser Novellenmotiv wie im Ausland, so auch im Norden in Varianten vertreten ist.

3.

Um diese Behauptung zu erhärten, muß ich auf die Meleagersage eingehen.

Wir kennen sie 1) in einer alten römischen Variante aus Pseudo-Plutarch *περὶ παραλλήλων ἑλληνικῶν καὶ ῥωμαϊκῶν* (Plutarchus ed. Reiske VII, 239). Danach war das Leben des Meleager an eine von Mars geschenkte Lanze geknüpft: *Ἄρης Ἀλθαίᾳ συνῆλθε καὶ Μελέαγρον ποιήσας ὡς Εὐριπίδης ἐν Μελεάγρῳ. Σεπτίμιος Μάρκελλος γήμας Σιλουΐαν, τὰ πολλὰ κυνηγίᾳ προσέκειτο. τὴν δὲ νεόνυμφον ἐν σχήματι ποιμένος Ἄρης βιασάμενος ἐγκύμονα ἐποίησε καὶ ὡμολόγησεν, ὅστις ἦν, καὶ δόρυ ἔδωκε τὴν γένεσιν τοῦ μέλλοντος τίκτεσθαι φάσκων ἐν ἑαυτῷ ἀποκεῖσθαι.* Der Sohn heißt *Μάμερκος*. Es wird den Göttern geopfert, aber Demeter übergangen; sie schickt zur Strafe den Eber, der den Mamercus

Eid genommen“ ungenau, die von Eisenmenger richtig sei. Lidzbarski besitzt die Kopie einer yiddischen Uebersetzung, in der es heißt: „Denn als der Gottlose noch lebte, hat er jedes Holz und jedes Eisen und jeden Stein mit dem heiligen Schêmôth beschworen, daß sie ihn nicht aufnehmen sollen.“ Durch Aussprechen der Zaubernamen hat Jesus die Dinge in seine Gewalt bekommen: das Vereidigungsmotiv kennt also die jüdische Sage nicht; vgl. auch die von Schwartz a. a. O. s. 270 mitgeteilte Variante.

tötet: *ἀγανακτήσας ἀνεῖλε τοὺς συγγενεῖς· ἡ δὲ μήτηρ τὸ δόρυ κατέκαυσεν, ὡς Μένυλλος ἐν τρίτῳ Ἰταλικῶν*[1]).

2) in einer bei Malalas (Chronogr. VI, 210 Ox.) belegten Fassung, in der das Leben an einem blühenden Oelzweig hängt. Hier heißt es von Meleager: *ὃν εἶχε θαλλὸν ἐλαίας φυλαττόμενον . . . ὅντινα θαλλὸν τῆς ἐλαίας ἡ Ἀλθαία ἔγκυος οὖσα ἐπιθυμήσασα ἔφαγε καὶ καταπιοῦσα τὸ φύλλον τῆς ἐλαίας εὐθέως τεκοῦσα συνεγέννησε τὸ τῆς ἐλαίας φύλλον σὺν τῷ Μελεάγρῳ. περὶ οὗ χρησμὸς ἐδόθη τῷ πατρὶ αὐτοῦ τῷ Οἰνεῖ, τοσοῦτον χρόνον ζῆν τὸν Μελέαγρον ὅσον χρόνον φυλάττεται τὸ φύλλον τῆς ἐλαίας τὸ μετ' αὐτοῦ γεννηθέν. ὅπερ φύλλον ὀργισθεὶς ὁ Οἰνεὺς εἰς πῦρ ἔβαλε καὶ ἐκαύθη, ἀγανακτήσας κατὰ τοῦ ἰδίου υἱοῦ. καὶ παραχρῆμα ὁ Μελέαγρος ἐτελεύτησεν, ὡς ὁ σοφὸς Εὐριπίδης δρᾶμα περὶ τοῦ αὐτοῦ Μελεάγρου ἐξέθετο*[2]).

3) in einer zuerst bei Phrynichos (Pausanias 10, 31, 4) und Aischylos (Choephoren 609) nachweisbaren gemeinen Lesart, wonach das Leben des Helden an das verhängnisvolle Holzscheit geknüpft ist[3]). Ich beschränke mich darauf, die Fassung des Hygin (Fab. 171. 174) anzuführen: *cum Althaea Thestii filia una nocte concubuerunt Oeneus et Mars; ex quibus cum esset natus Meleager, subito in regia apparuerunt Parcae Clotho Lachesis Atropos. cui fata ita cecinerunt: Clotho dixit eum generosum futurum, Lachesis fortem, Atropos titionem aspexit*

---

1) R. Kekulé, De fabula Meleagrea bemerkt (p. 8 Anm.): eam fabellam ab antiqua quadam Italica profectam esse et nomina declarant vere Italica et commemoratio hastae, quae ad Martem apud Italicos symbolice referri solet. et opinor eam famam fuisse Claudiorum famam gentilem; dazu Klausen, Aeneas und die Penaten s. 982 f.

2) Für diese sonst verschollene Sage haben wir einen zweiten Beleg bei Tzetzes zu Lykophron 432 (vgl. G. Knaack, Rhein. Museum 49, 310): τινὲς δὲ φυλλάδα ἐλαίας, οὐ δᾷδα, εἶναί φασιν, ἣν ἐν τῇ κυήσει φαγοῦσα τῷ Μελεάγρῳ ἐν τῇ ἐκτέξει συντέτοκε καὶ ἐφύλαττεν ἀκριβῶς ὑπὸ τῶν μάντεων τοῦτο μαθοῦσα, ὡς ἔστ' ἂν φυλάττοιτο ἡ φυλλὰς ἀβλαβής, ἀβλαβὴς καὶ ὁ Μελέαγρος ἔσται· εἰ δὲ φθαρῇ καὶ ὁ Μελέαγρος συμφθαρήσεται. ταύτην οὖν διὰ τὸ πάθος τῶν ἀδελφῶν κατακαύσασα εἰσῆλθεν ἐν τῷ θαλάμῳ καὶ νεκρὸν εὑροῦσα τὸν παῖδα συναπέκτεινε καὶ ἑαυτήν (cfr. ἑαυτὴν κατέκαυσεν ἐπὶ τῇ τοῦ παιδὸς πυρᾷ Schol. zu Il. 9. 534) . . . αἱ δὲ τοῦ Μελεάγρου ἀδελφαὶ ἀπαύστως θρηνοῦσαι εἰς ὄρνεις τὰς λεγομένας μελεαγρίδας μετεβλήθησαν (ἐθρήνουν ἀδιαλείπτως . . . αἱ δὲ ἔτι καὶ νῦν καθ' ὥραν ἔτους λέγονται πένθος ἐπὶ Μελεάγρῳ φέρειν: die Wehklage ist ein stehendes Motiv der Meleagersage).

3) Apollodor 1, 8, 3. Diodor 4, 34. Dio Chrysostomus or. 67, 7; A. Surber, Die Meleagersage, Diss. Zürich 1880. E. Kuhnert in Roschers Mytholog. Lexikon ferner Rhein. Mus. 49, 57 f. 310. 476.

in foco et ait: tamdiu hic vivet, quamdiu hic titio consumptus non fuerit . . . hunc Althaea in arca clausum diligenter servavit . . . memor Parcarum praecepti titionem ex arca prolatum in ignem coniecit. ita dum fratrum poenas vult exequi filium interfecit.

Nach einer vierten Variante (Il. 9, 599; Mythogr. Vatic. 1, 198; Roschers Lexikon 2, 2, 2593) wurde Meleager von Apollon (?) in der Schlacht oder von seinem Bruder Tydeus getötet (Bugge, The home of the eddic poems s. 226).

Eine fünfte Variante wird durch die isländische Nornagestsaga repräsentiert (*Sǫguþáttr af Nornagesti* ed. Bugge s. 76 ff.) [1]). Gestr erzählt, zur Zeit seiner Geburt seien drei weise Frauen zu seinem Vater gekommen: *ok skyldu þær spá mér ørlǫg; lá ek þá í vǫggu ok er þær skyldu tala um mitt mál, þá brunnu yfir mér kertisljós tvau. þær mæltu vel til mín ok sǫgðu mik mikinn auðnumann verða mundu ok sǫgðu allt svá skyldu fara um mitt ráð. Hin yngsta nornin þóttist oflítils metin af hinum tveim, er þær spurðu hana eigi eptir; var þar ok mikil ribbalda sveit, er henni hratt ór sínu sæti ok feldu til jarðar. Af þessu varð hon skaptstygg; kallar hon þá hátt ok reiðiliga, bað hinnar hætta svá góðum ummælum við mik: „því at ek skapa honum þat, at hann skal eigi lifa lengr, en kerti þat brennr, er upp er tendrat hjá sveininum“. Eptir þetta tók vǫlvan sú hin ellri kertit ok slokkir ok biðr móður mína varðveita ok kveikja eigi fyrr en á síðastum dǫgum lífs míns . . .* Ungefährdet war Gestr zu dem hohen Alter von 300 Jahren gediehen, jetzt holt er die Kerze aus dem Kasten seiner Harfe, der König befiehlt sie anzuzünden: *ok er kertit var tendrat, brann þat skjótt . . . þá fundu menn þá, at leið at Gesti; var þat ok jafnskjótt at brunnit var kertit ok Gestr andaðist.*

Wie nahe diese als Wandermärchen nach Skandinavien gekommene Sage [2]) zu dem im Baldermythus begegnenden Motiv

---

1) J. Grimm, Mythol. 1⁴, 344. 711 ff. Wackernagel, ZsfdA. 6, 280. G. Meyer, Essays 1, 242. 275. Rhein. Mus. 49, 58. 182 f. Edzardi, Altdeutsche Heldensagen s. LXIX. 395 Anm. F. Jónsson, Lit. hist. 2, 846. Frazer 3 ², 369. Richtig bemerkte A. Dieterich, Nekyia s. 24 Anm. 1, daß die Nornagestsaga nicht direkt von der Meleagersage abgeleitet werden kann.

2) Weiteres bei Bugge, The home of the eddic poems s. 96 ff. Reiche Belegsammlung bei Feilberg, Ordbog 2, 483.



vom verborgenen Leben gehört [1]), wird erst recht ersichtlich, wenn man sich des siebenbürgischen Märchens „Von den zwölf Brüdern, die zwölf Schwestern zu Frauen suchen“ erinnert. Es lautet nach J. Haltrich, Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen (2. verm. Aufl., Wien 1877) s. 187 ff.:

Ein Mann hatte 12 Söhne, von denen 11 vergebens das Haus suchen, in dem 12 Schwestern wohnen. Zuletzt machte sich auch der jüngste auf, um seine Brüder und das Haus mit den 12 Schwestern zu suchen. Mit einer Büchse versehen und des Beistandes des Löwen, des Adlers und eines großen Fisches sicher, kam er im Wald zu einer Hütte, in der eine Hexe wohnte, die seine 11 Brüder in Steine verzaubert hatte. Er trat unerschrocken hinein und sprach: „Hexe, jetzt gleich schaffe mir meine elf Brüder zur Stelle, sonst schieß ich dich nieder.“ Aber die Hexe lachte hell auf und rief: „O du närrischer Erdwurm, schieße so viel du Lust hast, mir schadet das nicht, denn wisse, mein Leben wohnt nicht in mir, sondern weit weg. In einem verschlossenen Berg ist ein Teich; auf dem Teich schwimmt eine Ente, in der Ente ist ein Ei, in dem Ei brennt ein Licht, dies ist mein Leben; wenn du das auslöschen könntest, so wäre mein Leben zu Ende; aber das kann nie und nimmermehr geschehen und darum bekommst du auch deine Brüder nicht.“ Da ward der Junge zornig und rief: „Du sollst doch mein Blei kosten“ und schoß einmal, zweimal, dreimal, aber umsonst; die Kugeln trafen zwar und gingen durch die Hexe, aber sie schadeten ihr nicht und sie blieb frisch und gesund und verlachte und verspottete den Knaben. Endlich ließ er ab vom Schießen und sprach: „Nu warte, ich will dein Leben schon finden.“ Damit macht er sich auf den Weg; der Löwe läßt den Berg fortscharren, der Adler

---

1) In ganz reiner Form ist dieser Glaube Vafþrúþnesm. 45 erhalten: *Líf ok Lífþraser leynask mono í holte Hoddmimes.* Gleichwie im Baldermythus handelt es sich hier um die Verbergung des menschlichen Lebens *(Líf)* im Pflanzenleben. In märchenhafter Uebertreibung begegnet derselbe Zug in dem färöischen Lied, in dem Odin einen Acker heranwachsen läßt und einen Knaben heißt, mitten im Acker eine Aehre, mitten in der Aehre ein Gerstenkorn zu sein u. s. w. (*Lokka táttur,* Färöiske Kvæder s. 140 ff.). Anders verhält es sich mit der von Detter (Beitr. 19, 510) für den Baldermythus verwerteten Geschichte des *Frögerus,* wozu Oldenberg, Religion des Veda s. 480 Anm. 6 zu vergleichen ist.

die Ente fangen, aber das Ei fällt leider in den Teich. Der Fisch bringt es, der Knabe nimmt es, geht damit schnell zur Hexe, zeigt ihr das Ei und spricht: „Siehe hier dein Leben, gleich zerstöre ichs, wenn du mir nicht auf der Stelle meine Brüder lebendig machst.“ Bald standen seine Brüder da: „Seht da die Hexe, die euch verzauberte, aber nun ist es aus mit ihr!“ und damit zerbrach er das Ei, löschte das Licht aus und die Hexe sank tot nieder[1]).

4.

Nicht bloß die erotische Fabel des Baldermythus, sondern auch die Einholung des verborgenen Lebens beruht auf einem uralten Wandermärchen, dessen Hauptmoment, die Differenzierung der beiden Helden, im Mythus getreu bewahrt wurde. Hǫþr ist der „Töter“, der Märchenprinz, Balder der mit übermenschlichen Eigenschaften ausgestattete göttliche Zauberer (oder Riese), dem es gelang, die Geliebte des Prinzen in seine Gewalt zu bringen. Darüber kommt es zum Kampf zwischen dem Prinzen und dem Zauberer. Der Zauberer ist gegen Feuer und Schwert gefeit, weil sein Leben nicht in ihm ist. Der Prinz bringt das Geheimnis des Zauberers in Erfahrung[2]), macht sich auf, den weitab im Jenseits verborgenen Gegenstand zu holen, in dem das Leben des Zauberers verborgen liegt, bringt ihn durch Geschicklichkeit und Ausdauer in seinen Besitz, schwächt dadurch die Lebenskraft seines Widersachers und tötet ihn schließlich mit dem Talisman, an dem das Leben des Zauberers hängt.

Die jüngere isländische Variante von der Vereidigung aller Wesen kann gegenüber dem alten Märchen ein höheres Interesse nicht beanspruchen.

Mit der Erkenntnis, daß der Konflikt zwischen Balder und Hǫþr im Munde der Dichter novellistisch durch Aufnahme des

1) Vollkommen selbständig erscheint das Lebenslicht in dem von Theodor Storm aufgezeichneten Märchen „Das Gespenst auf Gramm“ bei Müllenhoff, Schlesw.-Holstein. Sagen s. 180. Weitere Belege bei Feilberg, Ordbog 2, 483 (lyset er menneskes livslys, når det slukkes eller brænder op, dør han).

2) In diesem Punkt geht das Märchen von dem Mythus ab. Dort ist es die in die Gewalt des Zauberers geratene Frau, die ihm das Geheimnis entlocken muß, um es an den Prinzen zu verraten. Anders gewendet erscheint dieser Zug in dem zweiten dänischen Märchen (o. s. 149). Daß aber der Baldermythus nicht allzuweit von ihm näherstehenden Varianten der alten Novelle abliegt, zeigt die Isfendiar- und Meleagersage, wo es ein Dämon, ein Gott oder ein Orakel oder die Parzen sind, die das Geheimnis kundgeben.

Märchens „vom verborgenen Leben“ ausgestattet worden ist, enthüllt sich uns der wichtigste Vorgang in der Geschichte des Mythus: aus dem Gebiet des religiösen Lebens und der religiösen Anschauungen wurde er dadurch in das Reich der Märchenpoesie übergeführt, die ihm neues Leben schuf. Waren aber einmal religiöse Anschauungen zu dichterischem Leben erweckt, dann teilten sie das Schicksal dichterischer Werke: sie werden und wachsen, wenn Jahre lang durch Länder und Geschlechter der Mund der Dichter sie vermehrend wälzt. Von dem schlichten Wandermärchen bis zu der reichen Saga Snorris und dem überladenen historischen Roman des Saxo Grammaticus geht eine einzige ununterbrochene Linie, in der das dichterische Wachstum des Stoffes sich bewegte.

B. Die religiösen Grundgedanken.

Der Mythus lebt, solange die Volkspoesie ihm die Gunst bewahrt oder die bildende Kunst sich seiner bemächtigt. Auch die religiösen Grundgedanken hatten daran ihr Teil. Doch sie wurzeln nicht im schönen Schein. Zu allen Zeiten war ihnen ein anders geartetes und mehr in die Breite wirkendes Leben beschieden: in den durch Sitte und Brauch erhaltenen Kultformen und in den Anschauungsformen des menschlichen Geistes vermochten sie zu dauern.

Werden sie in der Geschichte der Völker durch Neubildungen überdeckt, wie solche der christliche Kultus mit sich brachte, so geraten die alten, nach Vätersitte beobachteten Kultformen in Gefahr, außer Kurs gesetzt zu werden oder wenigstens an verbindlicher Geltung einzubüßen. Es widerfuhr dem alten Kultus, entweder aus dem Glanz öffentlicher Festfeier in das heimliche Dunkel privaten Hausbrauchs zu versinken oder zwar im Lichte der Oeffentlichkeit zu verharren, aber den Unmündigen und den Kindern anheimzufallen und zum Spiel zu werden. Trat dieser günstigste Fall ein, so erstaunen wir über die Zähigkeit, mit der aus längst untergegangenen Perioden übrig gebliebene Kultformen als Volks- und Kinderspiele sich erhalten.

Nicht weniger beständig vererben sich die Anschauungen. Gleich jenen, außerhalb der Rechtsordnung, verantwortungsfrei geübten, abergläubischen Gebräuchen vertragen sie nicht mehr das helle Licht logischen Denkens. Trotzdem haben sie den Menschen von grauem Altertum her bis in die Gegenwart herein mit seinem Schatten begleitet. Auch wir hängen unser Herz an unsere Umgebung und die ganze Seele an ein Kleinod. Auch wir erleben, daß mit dem Wesen, in das der Mensch seine Seele gelegt hat, er selber verwelkt und vergeht. Unser diskursives

Denken löst freilich diese „mythologischen“ Vorstellungen in nichts auf. Unser intuitives, d. h. phantasiemäßiges und gegenständliches Denken läßt sie trotzdem nicht fahren. Nun herrscht in der Mythologie das gegenständliche Denken [1]), wie Mythologie überall da unter uns blüht, wo von Unmündigen, von Kindern und Künstlern gegenständlich gedacht wird: keine Begriffe und Abstraktionen drängen sich zwischen den anschauenden Geist und die angeschauten Dinge, die Seele sondert sich nicht ab von den Gegenständen, vielmehr gehen die Gegenstände in die Seele und die Seele geht in die Gegenstände ein. Denken und Fühlen „verwächst“ mit den Gegenständen; der Mensch giebt an sie seine Seele ab. Daher noch heute Tiere, Pflanzen, Lieblinge aller Art des Menschen Leben teilen und aller Erfahrung zum Trotz mit ihm zu sprechen und mit ihm oder tückisch gegen ihn zu handeln scheinen.

Darin liegt die tiefe psychologische Wahrheit des Märchens und des Mythus begründet. Mag der Verstand seit Jahrhunderten darüber spotten, das Leben giebt den Unmündigen recht und der naive Mensch ist noch heute so mächtig von jenen mythologischen Anschauungsformen beherrscht wie seine Vorahnen. Noch heute ist der Aberglaube die Poesie des Lebens.

In diesem Sinn hat auch der Balder*mythus* Wahrheit. Auf rationalistischem Wege ist sie nicht zu finden — daher alle ihn in Begriffe auflösenden Deutungen des Mythus abzulehnen sind — weil er nicht dem Gebiet des rationalen, sondern dem Gebiet des gegenständlichen Denkens angehört. Die Wissenschaft darf ihn nicht so analysieren, wie sie etwa ein naturphilosophisches System analysieren muß. Denn das Mythenmärchen ist weder wissenschaftlich noch systematisch, es ist gegenständlich gedacht.

Die Grundvoraussetzung gegenständlichen Denkens, durch die es sich wesentlich vom begrifflichen Denken unterscheidet, ist die Aufhebung der Schranken, die die Einzelseele von der

---

1) Die ganze Verwirrung, die in der mythologischen Disciplin angerichtet worden ist, beruht darauf, daß man vor das Forum *diskursiven* Denkens brachte, was Sache *gegenständlichen* Denkens gewesen war; vgl. Rud. Hildebrand, Tagebuchblätter eines Sonntagsphilosophen, Leipzig 1896. B. Erdmann in den Philosoph. Abhandlungen (Chr. Sigwart gewidmet), Tübingen 1900, s. 1 ff.

Umgebung trennen. Der naive Mensch lebt in und mit seiner Umgebung, steht im Kreise der Dinge, die er sieht und fühlt und jedes steht ihm gleich nah oder gleich fern. Sein Dasein teilt er mit seiner Welt, an die er seine Seele hängt, die er beseelt. Nicht daß sie ihm begrifflich aufgeschlossen wäre. Mit dem gemeinen Menschenverstand d. h. mit der Anschauung nimmt er sie intuitiv auf und beherrscht sie. Was alle Wesen verbindet, leitet sein Denken, nicht was sie trennt. Daher auch die mythologische Welt des naiven Menschen (des „Volkes" oder der „uncivilisierten" Völker) so gründlich verschieden ist von der Welt des aufgeklärten (des „gebildeten").

Die Welt des naiven Menschen ist beseelte Welt, ist die Welt der Magie. Sofern der Dichter nur als naiver Mensch gedeiht, ist diese Welt der Magie nach Goethes Wort zugleich die Welt der wahren Künstler. Während der naive Mensch in dumpfem Leben und Weben verharrt, „sieht der Künstler die Schwingungen, womit die Natur alle Gegenstände verbindet. Bei jedem Tritt öffnet sich ihm die magische Welt, die die großen Künstler innig und beständig umgab. Jeder Mensch hat in seinem Leben die Gewalt dieser Zauberei gefühlt, die den Künstler allgegenwärtig faßt, dadurch ihm die Welt rings umher belebt wird" (Goethe über Falconnet).

Wie der Künstler, so ist der Magier in diesem seinem Wirkens- und Lebensgefühl der Gottheit voll. Drum ist der sympathetische Zusammenhang aller Dinge von solchen Gottmenschen zu beherrschen, drum ist der gotterfüllte, den Zusammenhang aller Dinge kraft seiner Seele beherrschende Mensch (*ἔνθεος, ἐνθουσιαστής*) der Quell der Kunst, der Magie und der Religion in der Vergangenheit wie in der Gegenwart[1]. Ihn gilt es in der Religionsgeschichte vor allem andern zu suchen und zu finden.

1.

Bei den Germanen hieß der seines Gottes volle Mensch *guþja* (got. *gudja*, anord. *goþi*: *guþ* „Gott"): es war ein Epitheton des Priesters und des Häuptlings. Als Männer und Frauen

1) Rohde, Psyche 2², 19 ff. 22 ff. 60 f. (ekstatische Ueberspannung der eigentlich religiöse Vorgang).

höheren Ranges waren sie das Bindeglied zwischen Gott und Mensch, Gottmenschen, Incarnationen der Götter, oder wie wir sonst diese Doppelwesen benennen mögen. Begründet erscheint mir die These, daß auf einer frühen Stufe religionsgeschichtlicher Entwicklung solche mit göttlicher Kraft begabte Menschen Götter ihres Volkes gewesen seien, das in ihnen die Anlagen potenziert fand, über die jeder Einzelne verfügte, ohne sie zur Beherrschung der Natur und der Menschen handhaben zu können. Der stumpfere Mensch beugte sich vor dem mächtigeren Geist eines *guþja,* eines *ἀνήρ* oder einer *γυνὴ ἔνθεος.* Mochte in späteren Zeiten die Vorstellung gelten, als fahre der Gott in den Menschen, in früheren Perioden, da der sympathetische Zusammenhang des Alls den Geistern vertraut war, galt der Glaube, daß der Mensch am Wesen des Gottes teilhabe, weil er göttlichen Geschlechts sei. Wo diese Potenz zu genialer Kraft lebendig entwickelt wurde, war der Mensch Gott. So schildert noch Tacitus den Vorgang, wenn er davon berichtet, Veleda habe einem deutschen Volk als *numen* gegolten, auf Grund des allgemeinen Glaubens, daß *sanctum aliquid et providum* in ihr liege. Balder wird von Saxo als *arcano superum semine procreatus* bezeichnet und seinem Leib wird *sacra firmitas* zugeschrieben.

In roherer Form ist dieser Zustand noch heute zu beobachten. Menschen, die sich auf sympathetischen Zauber verstehen, werden als Herren über Leben und Tod gefürchtet und als Götter ihres Volkes angesehen. Männer, die es verstehen, den Ertrag der Wirtschaft zu steigern oder zu hemmen, Unglück und Sterben übers Volk und übers Vieh zu bringen, werden unter den Naturvölkern als Götter verehrt und empfangen reichliche Opfer. Der Priester oder der König genießt als Gottmensch höchste Verehrung[1]).

Bemerkenswert ist es, daß gleichmäßig allüberall göttliche Verehrung dem König oder Häuptling, dem Priester oder Zauberer deswegen zu teil wird, weil er die Naturvorgänge beherrscht. Auf Tahiti heißen die Häuser des Königs: Wolken des Himmels, sein Kanoe: Regenbogen, seine Stimme:

1) Frazer 1², 130 ff.

Donner[1]) u. s. w. Unter den Battas auf Sumatra lebt ein Fürst, der als Gott verehrt wird: er kann machen, daß die Sonne scheint und Regen fällt; deshalb betet das Volk zu ihm um gute Ernte[2]). Auch die Eingeborenen Afrikas sind des Glaubens, daß Regen und Sonnenschein vom Willen des Königs abhänge, sie fallen ihm zu Füßen, wenn das Wetter zu lange trocken gewesen oder zu viel Regen gefallen ist[3]). Genau dieselben Vorstellungen herrschten ehemals unter den civilisierten Völkern[4]). Für die Griechen zeugen die Verse Homers (Od. 19, 109 ff.):

βασιλῆος ἀμύμονος, ὅστε θ e o υ δ ὴ ς
ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων
εὐδικίας ἀνέχῃσι, φέρῃσι δὲ γαῖα μέλαινα
πυροὺς καὶ κριθάς, βρίθῃσι δὲ δένδρεα καρπῷ,
τίκτῃ δ᾽ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθῦς
ἐξ εὐηγεσίης, ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ.

Zahlreiche Nachrichten liegen darüber vor, daß der König von seinem Volke bestraft wird, wenn die Opfer nichts fruchten und der Regen ausbleibt[5]); andere Stämme setzen ihren König ab, wenn Ackerbau und Fischerei nichts abwerfen und Hungersnot eintritt; wieder andere töten ihn, wenn die Ernte auf den Feldern verdorrt und er nicht Regen schaffen kann. Das Volk verlangt von seinem König, daß er die Naturkräfte beherrsche.

Merkwürdig genau stimmt dies zu den altgermanischen Zuständen[6]).

Die Burgunder verjagten ihren König, wenn das Kriegsglück ihnen nicht treu oder der Ackerboden steril blieb: *apud hos generali nomine rex appellatur hendinos et ritu veteri potestate deposita removetur, si sub eo fortuna titubaverit belli uel segetum copiam negaverit terra, ut solent Aegyptii casus eiusmodi suis adsignare rectoribus* (Ammianus Marcellinus XXVIII, 5, 14).

Im alten Schweden war einmal Hungersnot aufgetreten. Das Volk schlachtete Ochsen zum Opfer, aber die Witterung wurde nicht besser; im folgenden Herbst schlachtete man Menschenopfer, aber der Jahrgang fiel wieder schlecht aus; da beschloß man im dritten Herbst, den König zu töten; vgl. Ynglingatal v. 7:

1) Frazer s. 140. 2) Frazer s. 142 f. 3) Frazer s. 154 ff. 4) Frazer s. 156 f. 5) Frazer s. 157. 6) Frazer s. 158 f.

Hitt vas fyrr at fold ruđu
sverđberendr sínum drótni,
ok landherr af lífs vǫnum
dreyrug vǫpn Dómalda bar,
þá's árgjǫrn Jóta dolgi
Svía kind of sóa skyldi[1]).

Wie Homer, pries der Skalde seinen frommen König, dem das Volk seine Wohlfahrt und seinen Wohlstand verdankte (Vellekla des Einarr skálaglamm).

2.

Einwirkung auf die Naturvorgänge steht dem Könige zu vermöge seiner göttlichen Art, vermöge höherer Geisteskraft und tieferen Wissens; um es in einem Worte auszudrücken: vermöge der Magie.

Nirgends ist das Bild des altgermanischen Königs anschaulicher geschildert als in der *Rígsþula*. Wie leuchtend hebt sich hier sein Geschlecht von den niedern Volksschichten ab! Das Sklavenvolk hat runzelige und knotige Hände mit derben Fingern, sonnverbrannten Armen, plumpen Füßen, krummem Rücken und häßlichem Antlitz. Wohlgestalteter sind die Bauersleute, die Haut ihres Körpers ist heller, ihre Augen lebhafter, ihr Haar blond, Bart und Haupthaar geschlichtet, nicht so verwildert wie bei den Sklaven. Die Aristokratie dagegen ist ausgezeichnet durch die weiße Hautfarbe, die feinen Hände, die glänzenden Augenwimpern, das helle Haar und die blitzenden Augen, vor allem durch ihr Wissen: der Aristokrat ist runenkundig. Der König aber ist dem Edelmann darin weit überlegen (v. 46):

hann viþ Ríg Jarl rúnar deilde,
brǫgþom beitte ok betr kunne;

1) Heimskringla ed. F. Jónsson 1, 30 f. Der Fall kehrt wieder Heimskr. 1, 75 f.: als unter dem Königtum des Olafr trételgja ein schlechtes Jahr und im Gefolge davon Hungersnot eingetreten war, wurde der König dafür verantwortlich gemacht (svá sem Svíar eru vanir at kenna konungi bæđi ár ok hallæri). Olafr hielt von rituellen Vorschriften nicht viel, sein Volk aber führte gerade darauf den Notstand zurück und opferte ihn dem Odin im Glauben, dadurch ein gutes Jahr zu erzielen (*blétu til árs*); *ársæll jǫfurr* Heimskr. 2, 350. Zur Sache vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde s. 6 f. U. Jahn, Opfergebräuche s. 62 ff.

þá øþlaþesk ok eiga gat
Rígr at heita, rúnar kunna

„mit dem Jarl stritt der König in der Runenkunde, gab sein Wissen kund und war ihm darin überlegen; da erwarb er das Recht, Ríg (Gott) zu heißen, runenkundig zu sein."

Die überlegene, göttliche Weisheit des Königs besteht in dem ihm eigenen magischen Wissen; er versteht die Magie der Runen und beherrscht mit ihr die Natur (v. 44 f.):

en konr ungr kunne rúnar,
æfenrúnar ok aldrrúnar;
meirr kunne hann mǫnnom bjarga,
eggjar deyfa, æge lægja,
klǫk nam fogla, kyrra elda,
sefa of svefja, sorger lægja, . . .
afl ok eljon átta manna

„der junge König verstand sich auf Runen, auf Lebensrunen und auf Todesrunen (?), Schwerter stumpf (und wirkungslos) zu machen, Meereswogen zu beruhigen, Menschen zur Geburt zu verhelfen, Vogelgezwitscher zu verstehen, Feuer zu löschen, Schmerzen zu lindern, . . . Kraft und Stärke von acht Männern (zu entwickeln)."

Das Bild, das Snorri von Balder entwirft, hebt die bezeichnenden Merkmale des Aristokraten hervor (o. s. 58 ff.): die weiße Hautfarbe, die glänzenden Wimpern, das strahlende Auge, die außerordentliche Weisheit und überragende Redekunst. Diese Coincidenz beweist, daß man, um Balders Wesen zu verstehen, von den Prädikaten des altgermanischen Edelmanns oder, genauer, des Königs ausgehen muß. Und es liegt gewiß ein tieferer Sinn darin, daß schon sein Name „König" bedeutet (o. s. 41. Bugge, Studien s. 68 f.) Als „König" zeichnet ihn nicht bloß sein Aeußeres. Die ihm vom Mythus zugesprochene Redegabe bezieht sich auf die dem König kraft seiner Wortweisheit zustehende Naturbeherrschung, denn auch Balder ist von Snorri und Saxo als Wohlthäter des Volkes gekennzeichnet. Naturbeherrschung ist aber auch bei Balder nicht, so wenig als beim König, in vollkommenem Maße vorhanden: im entscheidenden Augenblick (der zaubermäßigen Wirkung des Mistelzweiges gegenüber) versagt sie (*eigi má haldask dómr hans* o. s. 45 Anm. 3).

3.

In der überwiegenden Mehrzahl der altnorwegischen und altisländischen Götterlieder, mögen sie nach ihrem Stoff noch so verschieden geartet sein, kehrt so gleichmäßig wie der Typus ihrer Sprache und ihrer Kunstform das Motiv von der **Götter und Menschen bewegenden Macht des Wissens** wieder. Ganz und gar darauf gestellt ist die Vǫluspá, aber auch die Odinslieder (Vafþrúþnesmǫ́l und Grimnesmǫ́l) sind geradezu einseitig diesem Interesse gewidmet. In den Skirnesmǫ́l hängt der Erfolg an geheimnisvoller Runenkunde. Hárbarþsljóþ und Lokasenna gipfeln in der überlegenen Kenntnis und Redefertigkeit des Odin und des Loki. In den Alvíssmǫ́l ist es die verborgene Weisheit eines Unterirdischen, die ins glänzendste Licht gestellt wird. Die weisen Frauen der Vegtamskviþa, Hyndloljóþ [1]) und Svipdagsmǫ́l geben auf Fragen nach zukünftigen Schicksalen Bescheid. Vollends die Rígsþula ist einem der Wissenden gewidmet, auf dessen Ratschläge die Grundformen des Menschenlebens zurückgeführt werden (*Rígr kunne þeim rǫ́þ at segja* ist der Refrain der Dichtung) [2]).

Die Souveränetät des Wissens ist ein produktives Lieblingsmotiv der alten Dichter, das in der mythologischen Poesie zur höchsten Blüte gelangt ist.

Wie ein Ueberbleibsel aus vergangenen und überwundenen Lebensformen heben sich die nicht auf Wissen, sondern auf die physische Kraft gerichteten Þórslieder ab (Þrymskviþa und Hymeskviþa); Þórr neben Odin stellt sich dar wie Indra neben Varuna: „Man glaubt neben einem Barbarengott den Gott einer höher civilisierten Welt zu sehen. Dort ein übermächtiger Held, der etwas von einem göttlichen Raufbold an sich hat, der unergründlichste Trinker, nicht ohne humoristischen Anflug. Hier die ruhig leuchtende Erhabenheit eines heiligen, die Ordnungen des Kosmos bewahrenden, sündenstrafenden Königtums“ (Oldenberg, Religion des Veda s. 188).

---

1) v. 3, 2: *mælsko mǫrgom ok manvit firom:* „(Odin schenkt) vielen Menschen Gewandtheit der Rede und Weisheit.“

2) Die Bedeutung des Motivs würdigte Müllenhoff, DA. 5, 292 ff. — Beachtenswert sind die zahlreichen, auf Wissen bezugnehmenden Namen: *Fjalarr, Fjǫlnir, Fjǫlsviþr, Galarr, Glapsviþr, Gná, Hugi, Huginn, Muninn, Nýráþr, Oþrørir, Ráþgriþr, Ráþsviþr, Sjǫfn, Snotra, Vitr* u. ähnl.

Am bündigsten erfassen wir den Gehalt der Zeiten in der gnomischen Poesie. Auch in der norrönen Spruchdichtung nimmt kein menschlicher oder göttlicher Besitz einen höheren Rang ein als das Wissen. Wissen ist Macht — wiederholen die altnorwegischen Hávamǫ́l in immer neuen Variationen (v. 5. 9. 10. 11. 18 „am seligsten leben solche Menschen, die vieles gut wissen“ v. 54 etc.). In den uralten Hamþesmǫ́l steht der Spruch: „Viel mangelt dem, dem Wissen abgeht“ (v. 27) und in den Sigrdrífumǫ́l das treffende Wort: „Nicht Waffen allein, auch Weisheit braucht der Fürst, der der erste der Männer sein will“ (v. 36). Wie der gefeiert wird, der unter den Weisen sitzt, so wird der Unwissende verhöhnt (Hávam. v. 24 ff. 102 u. ö.). Prägnant faßt das Sprichwort: *spá er spaks geta* Fms. XI, 154 = *augurem esse sapientis animum* (Saxo Gramm. p. 224) die geheimnisvolle Macht des Wissens zusammen [1]).

Das Wissen, das die Lieder und Sprüche feiern, gewinnt seinen Wert durch die mit ihm erworbene Machtstellung und dieses Wissen ist doppelter Art. Es trägt entweder den Charakter der Prophetie oder der Magie.

4.

Was das prophetische Wissen betrifft, so beruht es auf der Erinnerung [2]) und deswegen geht es, wie in aller Welt, so auch bei den Skandinaviern von den Alten aus, seien es nun die Lebenden oder die noch älteren, die Toten. Die älteste, die Ahnfrau aller Wesen, die Mutter Erde, ist mit solchem Wissen insonderheit begabt.

Gleich den verstorbenen weisen Frauen (Svipdagsm. 1 u. ö.) geben die Männer aus ihrem Grabe heraus ihr Wissen kund. Þórr fragt:

hvar namtu þesse en hnófelego orþ
es ek heyrþa aldre en hnófelegre?

und Hárbarþr-Oþinn antwortet:

nam ek at mǫnnom þeim enom aldrónom
es búa í heimes haugom (scogom R, skaugom A)

1) *nihil est tam difficile, quod non humana mens vincat* Seneca, de ira 2, 12 = *swaz uf erden lebend ist, daz muoz fürhten mannes list* Freidank 119, 18.
2) F. Detter, Die Völuspa (WSB. CXL) s. 42.

Þórr kvaþ: þá gefr þú gott nafn dysjom
es þu kallar þær heimes hauga (scoga RA) Hárbarþslj. 43—45.

So ruft Hervọr den Angantýr aus *dys* und *haugr* auf (Hervararsaga ed. Bugge p. 214 ff.) und allgemein ist die Sitte *at sitja úti ok vekja troll upp eđa haugbua* mit dem Zweck *at spyrja ørlaga*[1]. Den Toten, den Alten, ein höheres Wissen als den Lebenden zuzuschreiben, war und ist vielen Völkern eigen. Das finnische Totenreich befaßt in sich alle Weisheit der vergangenen Geschlechter[2]. Der dieses Reich personifizierende Tuoni weiß mehr als ein lebender Weiser und noch vorherrschender ist diese Eigenschaft bei Wipunen, dem riesigen Toten, der seit langen Jahren unter der Erde liegt und, von Menschen geweckt, den ungeheuren Mund aufthut als der große Wissende, reich an Versen und Liedern.

Nun gehen auch die von außerordentlichem Wissen eingegebenen Lieder der Edda von Verstorbenen aus. Eine Wissende, die Vọlva, wird von den Toten auferweckt, um ein Orakel zu geben; nachdem sie ihre Aufgabe erfüllt hat, versinkt sie wieder und kehrt in ihr Grab zurück. So ist das große Prophetengedicht, die Vọluspá, angelegt und in demselben Rahmen spielt sich die Prophezeiung der Vegtamskviþa *(Baldrs draumar)*, Hyndloljóþ, Grógaldr, Helreiþ ab[3].

Den *vọlur* an Wissen voraus sind die altehrwürdigen *þursar*, die vielwissenden unterirdischen Dämonen (*sá býr í þolleyjo þurs, hundvíss jọtonn* Helgakv. Hjọrv. 25). Sie wohnen in einem Bezirk, der den Wohnungen der Toten benachbart ist (Hálfssaga c. 5), *fyr nágrindr neþan* (Skirnesm. 35; vgl. *vastu í nǫtt meþ nae? þursa líke þykkjomk á þér vesa* Alvism. 2). Wie die Vọlva begraben liegt unter Reif und Schnee (Vegtamskv. 5), wie das Haar des toten Helgi von Reif betaut ist (Helgakv. Hund. II, 44), so heißen die beim Totenreich hausenden þursar, genauer *hrímþursar* (Grimnesm. 31. Skirnesm. 27 ff.). Der weiseste unter ihnen ist Mimir. An der Stelle, wo sein Haupt bestattet liegt,

1) Fritzner in Norsk hist. Tidsskr. 4, 172 f. 187. 210. NgL. 2, 308.
2) Comparetti, Kalewala s. 175 ff.
3) Detter a. a. O. s. 40 f. Die Dichter verwenden ein und dieselbe Scenerie: die Orakelkundgebungen finden am Grabe der Vọlva statt, aus dessen steinerner Thür sie hervorkommt (*es í helle býr* Hyndlolj. 1, 2. *brúþr ór steini* Helr. 3, 1).

ist seine unterirdische Wohnung und diese, sein Grab (*und heiþvǫnom helgom baþme* Vǫl. 27), ist die heiligste Orakelstätte, an der die Götter, Odin voran, sich Rats erholen [1]). Von den seit Anbeginn der Dinge thätigen Urwesen [2]) geht ein weit höheres Wissen aus, als bei den erfahrensten unter den obern Göttern zu finden wäre. Die þursen umspannen alle Zeit mit ihrem Wissen. Ihr Ahnherr Ymir *(enn gamle hrímþurs)* lebte unzählige Jahre, bevor die Erde geschaffen war und heißt daher „der Weise" (Vafþrúþnesm. 33. 35). Als die ältesten sind die *hrímþursar* die weisesten *(hundvísir)* und wirken in ihrem von dem Wandel der religiösen Mächte nicht berührten, idealen Vertreter Mimir als von Göttern und Menschen verehrte Schicksalsmacht fort [3]).

Auf dem Alter der þursen beruht der Ruhm ihrer Weisheit. Ihr einziges Alter schuf ihnen einziges Wissen [4]), das ihnen eine selbst den Göttern übergeordnete Stellung gewährte. Doch ist das þursengeschlecht von jüngeren göttlichen Wesen aus seinem alten Rang verdrängt und danach — eine allgemeine religionsgeschichtliche Erfahrung — dämonisiert worden. Sie werden jetzt gleich den andern Dämonen von Þórr bekämpft (Þrymskviþa. Hymeskv. 19. SnE. p. 58). Aber einer von ihnen scheint unter die Asen aufgenommen worden zu sein. Es ist Heimdallr. Man wird in der Vermutung nicht irre gehen, wenn man ihn zu den urzeitlichen þursar rechnet. Er stammt von neun *þursameyjar* ab, die ihm Lokas. 48 zuerteilten Prädikate sind denen der þursar verwandt; als kundiger, von den Asen bestellter Wächter hat er Anteil an der þursen vorbildlicher Weisheit (Þrymskv. 14. Heimdallargaldr) und entfaltet als Wissender seine die menschlichen Ordnungen begründende Schöpferthätigkeit (Vǫl. 1. Rígsþula).

Zu den þursar gehören auch die unterirdischen Erdbewohnerinnen, die Nornen (*þær alda bǫrnom orlǫg segja* Vǫl. 20).

---

1) Das Haupt als Orakelspender ist eine auch im Norden sehr geläufige Vorstellung (Mogk in Pauls Grundr. 3², 306).

2) Ahd. *thuresa: dii* Ahd. gl. 2, 492.

3) Mit den „Bergriesen" haben sie gar nichts zu schaffen, wenn auch das Beiwort *jǫtonn* beiden Klassen zukommt. *þursar* ist die alte, ächte Benennung der unterirdischen Orakelwesen (Vegtamskv. 13. Zeitschr. f. d. Phil. 31, 15 ff.).

4) Daher die Vǫlva sich als Tochter dieser Urwesen ausgiebt (Vǫl. 2).

Unter dem *askr Yggdrasels* befindet sich das Haus dieser *meyjar margs vitande, þursa meyjar ámǫ́tkar mjǫk* (Vǫl. 20. 8). Mit ihnen ist die Erdmutter wesensverwandt. Eine etwas unsicher überlieferte Strophe der Lokasenna verkündet uns noch durch den Mund der Freyja (v. 29):

ørlǫg Frigg hykk at ǫll vite
þót hon sjǫlfge sege

wie Oþinn von Gefjón (v. 21):

aldar ørlǫg hykk at ǫll of vite
jafngørla sem ek.

Frigg kommt das Epitheton einer *Snotra,* einer *Sága* (Seherin) zu, sie ist gleich der *Vǫr: vitr ok spurul svá at engi hlut má hana leyna* (SnE. p. 36), durch die Botendienste der *Gná* weiß sie in allen *heimir* Bescheid. Denn als Mutter aller Dinge ist sie allwissend. So ist sie es auch, die nach dem isländischen Baldermythus um den kleinen verborgenen Mistelzweig wußte und, weil sie das Kommende vorhersah, Balders Leben fürsorglich verwahrte. Die Rolle, die sie in SnE. spielt (o. s. 47 f.), steht nur nicht im Einklang damit, daß ihr wohl die Gabe des Wissens, aber nicht die des Redens zugeschrieben wird (*veit hon ǫll ørlǫg manna, þótt hon segi eigi spár* SnE. p. 25)[1]. Mit der Kunst weiser Sprüche ist sie nicht vertraut. Darin ist ihr Odin nach der norrönen, Wuotan nach der deutschen Ueberlieferung voraus. Es ist also höchst wahrscheinlich, daß Frigg dank ihres prophetischen Wissens Balders Leben in Sicherheit gebracht habe; es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß, wie Snorri berichtet, Frigg alle Wesen in Eid genommen habe, auf daß sie dem Balder keinen Schaden thun. Die an Weisheit und an Gesichten reiche Götterfrau verstand sich nicht auf zauberkräftige Sprüche. Solch neue Errungenschaften der herrschenden Götter scheinen spurlos an der altehrwürdigen Schicksalsfrau vorübergegangen zu sein.

Gleich ihrer Ahnfrau waren weise Frauen mit prophetischem Blick begabt: an die in Begleitung der Frigg auftretende *Vǫr* reihen sich die zahlreichen Frauennamen auf

1) Sie gleicht darin Hønir nach Ynglingasaga c. 4.

-vǫr, ags. *-wearu*, ahd. *-wara* [1]); mit diesem Wort sind „mulieres *providae*" bezeichnet. Streng von ihnen sind die „mulieres *magae*" zu sondern, die in der Runenkunde ihre Weisheit entfalten. Deren älteste Vertreterin ist die bei Tacitus genannte *Albruna*. In den Frauennamen auf *-run* drängt sich eine neue Form des Wissens vor, eine Weisheit der Magie, welche über die der Frigg und ihren Frauen zugeschriebene Weisheit der Prophetie hinausführt.

5.

Ruht das prophetische Wissen auf dem Erlebnis und auf der Erinnerung, so knüpft sich das magische Wissen an ein Zaubermittel [2]). *rúna* ist das Stichwort für die Weisheit, die den Charakter der Magie trägt, *ørlǫg* [3]) ist der Terminus, um den das prophetische Wissen sich dreht. Jene hat zum Organ die Rede, dieses das Schauen. Ist hier der Blick auf all das gerichtet, was da war, was ist und was sein wird, so besteht die Weisheit der Magie nicht darin, die bestehenden Ordnungen zu erkennen, sondern eine Neuordnung der Dinge herbeizuführen. Sie will nicht das Schicksal erforschen, sondern beherrschen. Ihr Zaubermittel ist das Wort.

Diese Form des Wissens, die Magie, scheint den ältesten Göttern ursprünglich fremd zu sein. Fremdlinge, die Wanen, sind die Herren der Magie.

Höchste Steigerung des Wissens tritt da auf, wo mit der Weisheit der Prophetie die Weisheit der Magie sich verbindet [4]). Dies ist nach der nordischen Mythologie der Fall bei den ihr Geschlecht überdauernden, auch unter den neuen Göttern wirkenden Alten, Þursen von Herkunft, Heimdallr und Mimir.

---

1) Ahd. *Guntwara, Hildiwara, Folcwara, Adalwara* etc. *-wara* gehört etymologisch zu griech. ὁράω vgl. ahd. *giwaraz*: providum (Ahd. gl. 2, 129, 489 etc.); *inesse sanctum aliquid et providum putant* Tacitus Germ. c. 8.

2) Wie in der altgriechischen Inspirationsmantik (Rohde, Psyche 2 [2], 56 ff.).

3) *ørlǫg*, ags. *orlege*, and. *urlagi*, ahd. *urlag* (o. s. 23 Anm. 3) betrifft die Naturordnung, das Schicksal; synonyme Bildungen sind and. *aldarlagu (= libes gilagu)*, ags. *ealderlagu, feorhlagu*, anord. *aldrlag, fjǫrlag* und decken sich mit and. *giscapu : erthlîfgiscapu* (Hel. 1331), *weroldes giscapu* (Hel. 4284), ags. *gesceapu*, anord. *skǫp*. Der Anteil der göttlichen Mächte kommt in den Compositis and. *reganogiscapu, metodogiscapu* = ags. *metodsceaft; wurdigiscapu* = ags. *wyrdagesceaft* zum Ausdruck. Für sich steht das gleichfalls hieher gehörige anord. *røk (rǫk), ragna røk.*

4) *spell ok spá* (Schröder, ZsfdA. 37, 253).

Weise ist Heimdallr wie sonst die Wanen (Þrymskviþa 14). Mimir ist nach der Legende bei den Wanen gewesen. Den Asen ist die Magie erst durch Mimir und durch den unter die Asen versetzten, von einem Wanen herstammenden Zaubertrank Oþrørir zugänglich geworden.

Die Idee von dem magischen Charakter des Wissens nimmt in der Mythologie der Skandinavier viel weiteren und höheren Rang ein, als je bei Römern und Griechen der Fall gewesen ist[1]). Die vom Wissen getragene Zauberkunst ist im Zeitalter der Eddalieder so hoch idealisiert, daß sie zu einer Erweiterung des göttlichen Wesens und Wirkens führte und für die erhabensten Werke nordischer Poesie den Grundgedanken abgab. Gleichzeitig fehlen nicht die Belege dafür, daß auch bereits in der volkstümlichen Schätzung das magische Wissen nicht niedriger stand und daß keineswegs bloß der Ehrgeiz der Götter und der Dichter darauf gerichtet war, mit dem Wissen von den Dingen zugleich die Macht über die Dinge sich anzueignen[2]).

Es handelt sich jetzt nicht mehr bloß darum, Kenntnis zu haben von allen Dingen auf Grund des Schauens der natürlichen Ordnungen, an die alle Wesen gebunden sind *(ørlǫg)*. Es kam vielmehr darauf an, mit der Kraft der Intuition jedes einzelne der Dinge auf Grund seiner besonderen Beschaffenheit in die Gewalt zu bekommen. Die besondere Wesenheit jedes Dinges kam aber zum Ausdruck in seinem Namen. Die neue Wissenschaft bestand darin, die Dinge zu beherrschen kraft der magischen Bedeutung, die den Namen der Dinge, den Wörtern *(rúnar)* zukam.

Die Grundkraft des menschlichen Geistes, auf der dieses Wissen beruht, heißt *óþr*. Sie ist nach der mythologischen

1) Doch vgl. Rohde, Psyche 2², 89 ff.: es gab eine Zeit, der das Vorbild des „weisen“, des aus eigener Kraft zu beherrschender Einsicht und Geistesmacht aufgestiegenen Menschen sich verkörperte in einzelnen großen Gestalten, in denen die höchste Vorstellung von Wissen und Wirken sich vollendet darzustellen schien, und 2², 172: der Wissende will „lehren alle Heilmittel und ihre Kräfte und die Künste, Winde zu stillen und zu erregen, Trockenheit und Regen zu bewirken, aus dem Hades die schon Verstorbenen heraufzuführen“; über die griechische Zaubergnosis vgl. Dieterich, Abraxas s. 151. Den Skandinaviern überlegen sind in diesem Stück die alten Inder, deren Schätzung des rituellen Wissens (brâhman) vortrefflich von S. Lévi (La doctrine du sacrifice dans les brâhmanas, Paris 1898) dargestellt worden ist.

2) Comparetti, Kalewala s. 259. 261.

Ueberlieferung von dem Gott Hønir den Menschen verliehen worden[1]). Erscheint danach Hønir als der Urquell dieser Geisteskraft, so ist Oþinn nach dem Wortsinn seines Namens „der mit Geisteskraft (vollkommen) Begabte“[2]). Diese Grundkraft des Geistes ist aber an sich unfruchtbar, wenn sie nicht in Bewegung gesetzt und zum Wirken angeregt wird. Dies geschieht durch *Oþrørir* „der *óþr* erregt“. Ueber dieses Zaubermittel gilt es also zuerst ins Reine zu kommen.

6.

Nach Ynglingasaga c. 4[3]) war *Kvasir* der weiseste unter den Wanen. Es waren aber zwei Zwerge, Fjalarr und Galarr, die erschlugen ihn, sammelten sein Blut in zwei Gefäßen und mischten Honig darein[4]). So entstand der Trank (Meth), der *Oþrørir* heißt. Wer davon trinkt, wird zum Dichter und zum Weisen. Den Göttern aber sagten die Zwerge, Kvasir sei vor Weisheit erstickt, weil niemand so klug gewesen sei, daß er seine Weisheit ihm hätte abfragen können (SnE. p. 71). „Blut des Kvasir“ ist ein synonymer Ausdruck der Dichtersprache für Oþrørir (SnE. p. 72. 78 f.) Das Blut des weisesten aller Wesen ist *Oþrørir*, erregt die Geisteskraft bei jedem, der davon trinkt. Der Genuß des dem Körper des weisen Wanen entströmenden Blutes überträgt seinen Geist auf den Genießenden. Dieser Glaube schlägt in die über alle Welt verbreiteten Vorstellungen von der magischen Wirkung ein, die der Mensch erfährt, wenn er eines andern Blut oder Fleisch in den eigenen Körper überführt. Es geschieht solches in der Absicht, in den Besitz der Eigenschaften des getöteten Fremdlings oder Feindes zu gelangen, wie etwa Sigurþr vom Drachenblut kostet und damit die Eigenschaft gewinnt, die Sprache der Vögel zu verstehen oder wie Ericus von der Schlange kostet und dadurch den höchsten Grad menschlicher Weisheit erreicht (Saxo Gramm. p. 194)[5]).

1) *óþ gaf Hønir* Vǫl. 18 (> *vit ok hræring* SnE. p. 15, d. i. *hugarhræring*); vgl. lat. *vates, vaticinium.*

2) Frigg wünscht ihm: *œþi þér duge* Vafþrúþnesm. v. 4.

3) Heimskringla ed. F. Jónsson 1, 13.

4) Eine altindische Parallele vom Blut des Namuci bei Bloomfield, Journal of the American Oriental Society 15, 158 f.

5) Gering, Weissagung und Zauber s. 7 nebst Anm. 18. Entsprechende Belege aus Altertum und Gegenwart siehe in den Notae uber. p. 146; ich erinnere auch an das mhd. Gudrunlied Str. 101.

In breiter Erörterung dieses Themas hat Frazer (The golden Bough 2 [2], 353 ff.) die Belege dafür gehäuft: the savage by eating the flesh of an animal or man acquires not only the physical, but even the moral and intellectual qualities which were characteristic of that animal or man.

Hjalto saugt Bärenblut aus der Wunde des Tieres; Saxo fügt bei (p. 87): *creditum namque erat, hoc potionis genere corporei roboris incrementa praestari.* Hadingus wird empfohlen, Löwenblut zu trinken (Saxo p. 41):

> *viribus in rapidum totis assurge leonem . . .*
> *protinus admissa rapidum cape fauce cruorem*
> *corporeamque dapem mordacibus attere malis.*
> *tunc nova vis membris aderit, tunc robora nervis*
> *succedent inopina tuis, solidique vigoris*
> *congeries penitus nervosos illinet artus.*

Zuvor war dieser Bluttrank als *suavissima quaedam potio* bezeichnet, die ihn mit *vegetiori corporis firmitate* versehen werde: so wissen wir denn jetzt ungefähr Bescheid über das *inusitatae cuiusdam suavitatis edulium augendis Balderi viribus excogitatum* (o. s. 93).

Einen lehrreichen Fall berichtet Ynglingasaga c. 34 (Heimskringla 1, 62). Ingjaldr, der Sohn des Königs Ǫnundr, hatte sich mit Alfr, dem Sohn des Königs Yngvarr, gemessen und war unterlegen. Sein Erzieher brachte ihn zu dem blinden Svipdagr und der gab ihm von einem Wolfsherzen zu essen: *ok þadan af varð hann allra manna grimmastr ok verst skaplundaðr.*

So wurde und wird Genuß von Menschenfleisch und Menschenblut empfohlen, um der Weisheit, Tapferkeit oder anderer besonderer Eigenschaften teilhaftig zu werden, die den Fremdling oder den Feind auszeichnen (Frazer s. 357 ff.).

Wir haben keinen Anlaß, die Belege bis in jene entwickelten Ritualformen hinauf zu verfolgen, da der Mensch, indem er vom Brote ißt und vom Weine trinkt, teilnimmt an dem Leibe und dem Blute seines Gottes. Näher liegen uns die Inspirationserscheinungen, die den Blutgenuß begleiten (Frazer 1 [2], 133 ff.). Es ist unter den civilisierten wie uncivilisierten Völkern

herrschender Glaube, daß im Blut die Seele sei[1]). Für die Skandinavier erhalten wir den bedeutsamsten Beleg hiefür aus dem Ritual der Blutsverbrüderung.

Weil nun aber Kvasir der weiseste aller weisheitbegabten Wanen gewesen, ist sein Blut seine kostbarste Hinterlassenschaft. Wer sich in den Besitz dieses Bluttranks zu setzen wußte, wurde Herr über die in diesem Götterblut liegende Geisteskraft. Denn in seinem Blut war sein Geist. Das Gefäß, in dem die kostbare Blutreliquie aufbewahrt wurde, war durch Speichel gegen den Einfluß feindseliger Wirkungen gesichert worden (SnE. p. 71), denn allerorten gilt Bespucken als Abwehr bösen Zaubers[2]). Demselben Zweck diente der Zusatz von Honig[3]). Indem es Odin gelang, von dem gegen schädigenden Zauber geschützten Blute des Kvasir zu trinken (Hávam. 105), setzte er sich in Kontakt mit den Geisteskräften des Kvasir. Indem es ihm glückte, den ganzen herrlichen Trank seinen ursprünglichen Hütern zu entführen, begründete er die Suprematie der Asen, stiftete er einen Born der Weisheit für Valhǫll (Hávam. 106. ZsfdPh. 29, 51 f.)[4]).

Odins Wissen stammt vom Blute des Kvasir ab; sagt er doch selbst (Hávam. 140 f.):

ok ek drykk of gat ens dýra mjaþar
ausenn Oþrøre.
þá namk frævask ok fróþr vesa.

Wie der Ase, so hatten nach der Legende auch Zwerge und Riesen von dem Blut des weisen Kvasir gekostet (*ása mjǫþ, dverga-drekka, Suttunga mjǫþ, jǫtna mjǫþ* SnE. p. 72. 78). Mit andern Worten: durch den Wanen Kvasir ist in allen *heimir* Wissen magisch erregt worden. Wir haben wohl kaum Veranlassung, die Wirkung des Bluttranks Oþrørir in etwas anderem zu suchen denn in jenem Zustand der Seelen-

1) Robertson Smith, Die Religion der Semiten s. 134. 176.

2) Feilberg, Am Urquell 3, 54 ff. Frazer 1², 384. videmus quoque rusticos orsuros caesionem arboris ter exspuere quasi hac excretione vettas aliosque latentes ad radicem arboris noxios genios abacturos J. Grimm, Mythol. 3⁴, 484.

3) Paul und Braune's Beiträge 15, 203 f.

4) Es ist darauf zu achten, daß es sich um den Genuß stammfremden Blutes handelt.

erregung *(mentis permotio)*, den wir als den Zustand der Inspiration oder der Ekstase zu bezeichnen pflegen[1]).

Von besonderem Interesse sind auch hier die finnischen Parallelen. „Wenn der Zauberer sich ans Werk begiebt, so regt er sich zur Begeisterung und Ekstase an, indem er die eigene Natur mit exaltierten Worten voll poetischer Emphase anredet: ‚Erhebe dich, meine Natur, fest und stark, geistiger Genius, erwache unter dem Stein, leuchtendes Auge, blühende Wange, unter der Steinplatte; meine Natur, hart wie Stein, rauh wie Eisen; Natur meines Alten, meiner Alten, meines Vaters, meiner Mutter, Natur meiner Ahnen, füge dich zu meiner eigenen! Du wirst mir werden zum feurigen Hemde, zum flammenden Pelze, um die Hiidet zu schrecken, die Ungeheuer der Erde irre zu machen.‘ Oder: ‚Bewege dich, Fleisch in mir, mein Wille, auf männlichem Rücken, erhebe dich, meine Natur, fest und stark. Frisch, mein Genius, erhebe dich aus dem Schlummer, aus dem Müssiggange auf der Wiese; lange hast du in der Erde geschlafen, lange am schattigen Orte, daß das Sterben fast besser wäre; fast schöner ein Leichnam zu sein; steh auf wie früher, erwache auf meinen Ruf! Dann werden die Berge weich wie Butter, die Felsen wie Schweinefleisch, die blauen Wälder wie Honig; zu Bier werden die Seen, hoch die Niederungen und tief die Höhen beim Nahen der göttlichen Stunde‘ . . . Den Gott fühlt der Zauberer in sich, wenn seine höheren Kräfte in Wirksamkeit treten. Dann beherrscht er in seinem ekstatischen Zustand die Natur und ihre Kräfte, wirkt Wunder, ist ein Dämon oder in dämonischem Zustand, wirkt, bändigt, überwältigt gleich der schöpferischen Kraft der Natur . . . In all diesem läßt sich durchaus keine spekulative Gedankentiefe, sondern bloß eine lebhafte poetische Anschauung erkennen; der Mensch erscheint als ein Wunderwesen, dessen vollkommenstes Exemplar der Magier, der geistesstarke Mann ist“ (Comparetti, Kalewala s. 204 ff.).

---

1) Aus dem germanischen Altertum liegt die genaue Entsprechung zu ἔκστασις in ahd. *geist*, and. *gêst*, ags. *gást* vor; got. *usgaisiþs ist* = griech. ἐξέστη = lat. *in extasi est* (Marc. 3, 21); vgl. anord. *geiskafullr* Helgakv. Hund. II, 36. — *furore divino incitatus animus . . solute movetur ac libere* Cicero, de divinatione lib. II, c. 48.

7.

Ein anderer Faktor ist das positive Wissen. Dieses verknüpft die mythologische Ueberlieferung mit dem Namen des Mimir wie die ekstatische Erregung mit dem Namen des Kvasir. Wenn im einzelnen Fall es an Wissen fehlt, wendet sich Hønir an Mimir, um von ihm sich den für einen gegebenen Fall geeigneten Rat erteilen zu lassen. Als es zum Friedensschluß zwischen Asen und Wanen gekommen war, überwiesen die Asen an ihre Gegner den Hønir, einen großen und sehr schönen Mann; mit ihm schickten sie den weisesten der Männer, der Mimir hieß. In Wanaheim wurde alsbald Hønir zum Führer bestellt, denn Mimir leitete ihn bei allen Entschließungen. War aber Mimir nicht bei ihm, so war Hønir ratlos. Da glaubten die Wanen, sie seien mit ihm durch die Asen hintergangen worden, ergriffen den Mimir, hieben ihm das Haupt ab und schicktens den Asen. Odin aber balsamierte es und sprach Zaubersprüche darüber, so daß das Haupt des Mimir mit Odin reden und ihm viele Geheimnisse offenbaren konnte. Es leistet noch dieselben Dienste, die dem Hønir zu gute kamen: *sagđi honum marga leynda hluti*[1]).

Das ist etwas wesentlich anderes als die Funktion des Oþrørir, des Blutes des Kvasir. Handelt es sich hier um Erregung der Geisteskraft, so handelt es sich bei dem Haupte des Mimir um Sagen und Raten, um die (orakelmäßige) Mitteilung der im Notfalle zutreffenden Worte. Leistet ein Trunk vom Blute des Kvasir, daß der Verstand geistesmächtig in einem andern lebendig wird, so leistet die Weisheit des Mimir, daß das Wort aus dem Worte das entscheidende Wort suchte (Hávam. 141):

orþ mér af orþe orþs leitaþe.

Mimir verfügt über ein Wissen, das in Worten sich ausdrückt und gewiß nicht zufällig hat der Dichter dieser Formulierung der Wortweisheit das Gepräge der drei Reimstäbe der alliterierenden Dichtung gegeben[2]). Es sind nicht isolierte Wörter,

1) *Mimir kendi honum ráþ ǫll* Ynglingasaga c. 4 (Heimskringla 1, 12 f.).
2) R. M. Meyer, Altgermanische Poesie s. 496.

sondern in die feierliche Form der Lieder gefaßte (Zauber-) Sprüche, die Odin von Mimir empfing (Hávam. 140):

fimbolljóþ nio namk af enom frægja syne
Bǫlþorns Bestlo fǫþor;

vgl. *Oþinn mælti alt hendingum svá sem nu er þat kveđit er skaldskapr heitir; hann ok hofgođar hans heita ljóđasmiđir* (Ynglingasaga c. 6). Aus Zauberwörtern gefügte Zauberlieder sind es, in denen die Macht des Wortes sich entfaltet. Diese Form des Wissens trägt den Charakter der Magie [1].

8.

In gefahrvoller Notlage verdankte Odin das entscheidende Zauberwort dem Mimir. Das alte Lied, das uns hiervon berichtet, hat uns auch den alten Terminus nicht vorenthalten, mit dem man im Norden die im Zauberlied wirkenden, den Zauber lösenden Wörter benannte: es sind die Runen. *namk upp rúnar*, sagt Odin (Hávam. 139) und bezeichnet damit die zauberkräftigen Wörter, die zum Liede gefügt [2], ihn vom Galgen erlöst haben. In einem besonderen Spruch rühmt sich Odin seiner von Mimir erworbenen Weisheit, der Kunst, die Zauberwörter, die den Knoten der Galgenfessel lösenden Runen, zu finden (Hávam. 157):

þat kann ek et tolfta ef ek sé á tré uppe
váfa virgelná:
svá ek ríst ok í runom fák,
at sá gengr gume
ok mæler viþ mik.

Sehr bestimmt lautet eine hieher gehörende Stelle der Ynglingasaga c. 7: *Oþinn kunni at gera međ orđum einum at sløkva eld ok kyrra sjá ok snua vindum hverja leiđ er hann vildi* [3] ... *hafđi međ sér hǫfuđ Mimis ok sagđi þat honum mǫrg tíđendi ór ǫđrum heimum, en stundum vakđi hann upp dauđa menn ór jǫrđu eđa settisk undir hanga: fyrir því var hann kalladr*

1) „Die germanische Magie war poetisch und zwar in so hohem Grade, daß ihr poetisches Element sich im nordischen Mythus wiederspiegelt, in welchem die göttliche Weisheit magischen Charakter trägt“ Comparetti, Kalewala s. 256.

2) Daß späterhin auch die Buchstaben des Alphabets Runen genannt wurden, ist eine Sache für sich (A. Dieterich, Rhein. Mus. 56, 77 ff.).

3) Vgl. o. s. 176.

drauga-dróttinn eða hanga-dróttinn . . . allar þessar íþróttir kendi hann með rúnum ok ljóþum þeim, er galdrar heita, fyrir því eru æsir kallaðir galdrasmiðir.

Im Gegensatz zu Hønir war Mimir nicht bloß ausgezeichnet begabt mit *speki* — dies kam zweifellos auch Hønir zu — sondern mit *málsnild ok orðfimi,* wie es (SnE. p. 30) von dem Asen Bragi heißt. Eine göttlichen Geistes volle Seele bleibt ratlos bei der im einzelnen Fall erforderten glücklichen Wahl des treffenden Wortes. Hønir besitzt *óþr,* aber er ist nicht, wie der Nordländer sagte, *ráþsnjallr* oder *ráþsviþr.* Auf diesem Kontrast zwischen *óþr* und *ráþ* (*óþgerþ: ráþgerþ*) ist die scherzhafte Fabel von der Hilflosigkeit des unter die Wanen versetzten Hønir aufgebaut. Ekstatische Erregung *(óþr)* schlägt in Leidenschaft und Raserei um (anord. *ráþleysi*). Dieser Seite hat das Wort *óþr* so nahe gelegen, daß es später allein in solchem Sinne üblich geblieben ist (griech. *μανία*, lat. *furor divinus*)[1].

In der Familie des Wortes *ráþ* waltet die Klugheit vor, jedesmal den richtigen Entschluß zu fassen. Dadurch ist die Macht bedingt, welche bei dem liegt, der Abhilfe zu schaffen weiß, dem die Entscheidung in die Hand gegeben ist. So bedeutet denn *ráþa* nicht bloß Macht gewinnen, sondern auch die Macht besitzen, herrschen[2]. Gerade diese Sippe ist im vollsten Sinne geeignet, den Satz: „Wissen ist Macht“ für das germanische Altertum zu illustrieren. Eine schöne Bestätigung für die Richtigkeit dieses Gedankengangs erblicke ich darin, daß gerade auch Herrschaft durch W o r t e ausgeübt mit *ráþa* ausgedrückt wurde[3].

Herrschaft, durch Worte geübt, hängt aber ganz und gar davon ab, daß sie richtig ersonnen und gewählt werden. Das

1) Kennt die alte Sprache für adj. *óþr* noch die neutrale Bedeutung („geistig erregt“), so ist doch in den Eddaliedern bereits die Richtung ins Ziellose (*í byr óþom beite stjǫrnlauso* Hávam. 89) und Leidenschaftliche (*óþar geitr geiskafullar* Helg. Hund. II, 36) gewonnen und in der Prosa ist *óþr* nur noch mit der Bedeutung „heftig, rasend, wahnsinnig“ belegt, got. *wods* δαιμονιζόμενος ags. *wód* wütend, ahd. *wuot* Wut.

2) Ebenso ags. *rædan,* and. *râdan,* ahd. *râtan*; die ursprüngliche Bedeutung ist „Hilfsmittel ersinnen zur Bedürfnisbefriedigung“, danach bedeutet „Rat“ einerseits „Hilfsmittel“, andererseits „ersinnen von Hilfsmitteln“ oder auch Belehrung von Seiten dessen, der sie ersonnen hat (Paul, Deutsches Wörterbuch s. v.).

3) Von der Verwünschung, die Hyndla gegen Ottarr ausgesprochen hat, sagt Freyja (Hyndlolj. 51):

orþheill þín skal ǫngo ráþa.

Ersonnene gewinnt Macht erst dadurch, daß es richtig ersonnen ist[1]. Daher entsprechen sich die Strophen:

Hugrúnar skaltu kunna ef vill hverjom vesa
geþsvinnare guma.
þær of réþ, þær of reist,
þær of hugþe Hroptr (Sigrdrifum. 13)

und

Rúnar muntu finna ok ráþna stafe,
mjǫk stóra stafe,
mjǫk stinna stafe,
es fáþe fimbolþulr ok gørþo ginnregen
ok reist rǫgna Hroptr (Hávam. 142).

Auf die Wörter kommt es an, die Hroptr richtig ersonnen hat: sie allein wirken sicher, gewaltig, unbeugsam[2].

9.

Ueber die sicher, gewaltig und unbeugsam wirkenden Runen erfahren wir durch Hávam. v. 78, daß sie göttlicher Abkunft und von den Wanen geschaffen worden sind: *at rúnom enom regenkunnom, þeims gørþo ginnregen* (= Hávam. 142)[3]. Die enge Verbindung, die zwischen Oþrørir und Runenkunde waltet, kommt schon darin zum Ausdruck, daß die Legende beide auf die Wanen zurückführt[4].

---

1) Drum hat part. *ráþinn* im anord. die Bedeutung „sicher, gewiß, unzweifelhaft"; die Bedeutungsentwicklung führt auch, von *ráþa* „richtig ersinnen" ausgehend, zu *ráþa* „lesen".

2) Diese Auffassung wird durch Egilssaga c. 72, 12 ff. bestätigt. Um die kranke Helga zu kurieren, waren Runen geritzt worden; aber die Krankheit hatte sich nur verschlimmert. Egill erkennt den Zusammenhang, konstatiert, daß falsche Runen geritzt worden sind und spricht:

skalat maþr rúnar rísta
nema ráþa vel kunne,
þat verþr mǫrgom manne,
es of myrkvan staf villesk.

Die hier belegten *launstafir* sind falsche Runen und bilden das Gegenstück zu *ráþnir stafir* (richtige Runen); Egilssaga c. 76, 3.

3) Auch inschriftlich bezeugt (Arkiv f. nord. Fil. 15, 143 ff. ZsfdPh. 33, 565 ff.)? Man vergleiche etwa die den Runen zunächst entsprechenden ἐφέσια γράμματα der Griechen; sie sind von den idäischen Daktylen, den ersten der weisen Männer, erfunden (K. Wessely, Ephesia Grammata, Wien 1886).

4) *i Vanaheime skópo hann vís regen* heißt es von *Njǫrþr* Vafþrúþnesm. 39, ebenda *með vísom Vǫnom* (Skirnesm. 17. 18. Þrymskv. 14. Sigrdrifum. 18 u. ö.).

Den Wanen ursprünglich eigen, sind die Runen den andern göttlichen Wesen übermittelt worden: Odin hat sie den Asen, Daenn den Alfen, Dvalenn den Zwergen, Alsviþr den Riesen, . . . den . . . gebracht, so meldet die leider fragmentarisch überlieferte Strophe 143 der Hávamǫl; wir vermissen die Namen derjenigen, welche die Runen den Unterirdischen überbracht haben und dürfen die Vermutung aussprechen, durch den v. 145 genannten *þundr* (d. i. Odin?) seien sie zu den Menschen gekommen. Wie ist nun aber Odin, wie sind die Menschen und die Zwerge, die Alfen und die Riesen mit den Runen bekannt geworden?

Auf diese Frage erhalten wir durch Sigrdrífumǫl v. 13 ff. eine bestimmte Antwort. Dieser Bericht knüpft an den heiligen Meth (*viþ enn helga mjǫþ* v. 18), den mit Honig vermischten Bluttrank Oþrørir an [1]. In diesen geistige Erregung wirkenden Meth sind die Namen mannigfacher Dinge und Stoffe der Natur verquirlt worden. Die Prozedur wird folgendermaßen geschildert: es ist auf jedes der Dinge sein Runenname eingeritzt, danach abgeschabt und in diesen Schabteilchen dem Meth zugesetzt worden. In dem Meth hat sich eine Wesensverbindung zwischen den Stoffen und den ihnen ursprünglich eingeritzten Namen vollzogen. Das Bindemittel zwischen den Teilchen der Dinge und ihren Namen hat der heilige Meth abgegeben [2].

Durch diesen mit den Runen der Dinge versetzten Meth sind die Asen, die Alfen und die Menschen in den Besitz der Runen gelangt (v. 18):

allar vǫro af skafnar, þærs vǫro á ristnar
ok hverfþar viþ enn helga mjǫþ
þær' o meþ ǫsom, þær' o meþ ǫlfom
sumar hafa mensker menn [3]).

Daß dieser Runenmythus der Sigrdrífumǫl in den Grundzügen ächt ist, daß namentlich die hier belegte Verbindung zwischen den Runen und Oþrørir alter Tradition entspricht, er-

1) Uhland, Schriften 6, 273 f.

2) Schon in einem uralten ägyptischen Märchen spielt ein Zauberbuch eine große Rolle. Der Besitzer „dipped it in beer and washed it off in the liquid; for he knew that if it were washed off and he drank it, he would know all that there was in the writing“ Flinders Petrie, Egyptian tales, 2. series s. 101 f. 132.

3) So ist die Strophe nach Ausscheidung der Interpolationen herzustellen.

fahren wir durch Hávam. v. 139 f., wo Odin mit einem Trunk aus dem kostbaren Meth zugleich die Runen von Mimir empfängt:

namk upp rúnar . . ok ek drykk of gat ens dýra mjaþar ausenn Oþrøre.

Indem Odin von Mimir mit dem des Geistes und der Runenweisheit vollen Oþrørir in hilfloser Situation „getränkt“ wird[1]), überträgt sich auf ihn sympathetisch die Geisteskraft des in seinem Blut fortwirkenden weisen Kvasir, nimmt er zugleich die in den Meth verquirlten Runen auf, die ihn dank der durch den Trunk gewirkten geistigen Erregung zur Magie befähigen.

Auch nach den Sigrdrífumǫ́l ist Mimir derjenige, von dem die in den verschiedenen Regionen der Welt verbreitete und an Odin übermittelte Runenkunde ausgeht (*mælte Mims hǫfoþ* v. 14; *mæler Oþenn viþ Mims hǫfoþ* Vǫl. 46 = *hauss Heiþdraupnes* Sigrdrífum. v. 13). Der Schädel des Mimir scheint als Behälter des kostbaren Tranks vorgestellt zu sein: dies ist der *Mimisbrunnr* (Vǫl. 29; *er spekd ok manvit er í folgit* SnE. p. 20 f.; *ríþr Oþinn til Mimisbrunns ok tekr ráþ af Mimi* p. 63), aus dem das kostbare Naß tröpfelt, dem Odin sein magisches Wissen verdankt (*af þeim lege es leket hafþe, ór hause Heiþdraupnes* Sigrdrífum. 13)[2]). Der Schädel liegt unter einer der Wurzeln des nach Mimir benannten Baumes, der in alle Regionen der Welt sich erstreckt (*Mimameidr, holt Hoddmimis = askr Yggdrasels*); von hier ist die Runenweisheit in alle Welt verbreitet worden. Darum führt Mimir den Ehrennamen: *røgna hroptr* „Sprecher aller göttlichen Wesen“ oder als Herr der *fimbolljóþ* den Namen *fimbolþulr* „Erzsprecher“ [3]) — sein Widerspiel ist *fimbolfambe* Hávam. 102 — oder *fimboltýr* „Erzzauberer“, dessen *fornar rúnar* Ragnarøk überdauern (Vǫl. 60).

1) Für die von Gering (Vollst. Wörterbuch zu den Liedern der Edda sp. 81) zweifelnd angesetzte Uebersetzung „geschöpft aus“ (?) fehlen die Belege; *ausinn* ist nicht acc., sondern nom. sg.

2) *hann er fullr af vísendum* SnE. p. 21; „drikke af hjærneskal for at få den dødes sjæl“ Feilberg, Ordbog 2, 579. Andree, Parallelen 1, 133.

3) Hávam. 142, davon ist — im Widerspruch gegen Müllenhoff, DA. 5, 289 — Oþinn v. 143 unterschieden; Odin heißt *Hroptr* oder *Hroptatýr* (Hávam. 160. Grimnesm. 54. 8. Vǫl. 62. Lokas. 45. Sigrdrífum. 13), aber niemals *røgna hroptr*. Ebenso unmöglich ist es, *fimbolþulr* Hávam. 142. 78 auf Odin zu beziehen, der *þulr* heißt als Runenmeister der Asen (Hávam. 133), wie etwa Vafþrúþner *enn gamle þulr* der Riesen (Vafþruþnesm. 9).

Die Wanen haben die Runen erfunden, Mimir hat sie aufgemalt, geritzt (Hávam. 78. 142) und verkündet (Sigrdrífum. 14). Genauer ausgedrückt wird das Aufmalen und Ritzen der Runen dem Erzzauberer, das Verkünden der richtigen Runen aber seinem Haupte zugeschrieben (Sigrdrífum. 14):

þá mælte Mims hǫfoþ
fróþlekt et fyrsta orþ
ok sagþe s a n n a s t a f e.

Mimirs Haupt hat also die Rolle des Vermittlers gespielt: dann wird er den Wanen die von ihnen geschaffenen Runen entführt[1]) und den andern göttlichen Wesen verkündet haben; vornehmlich dem Odin (Sigrdrífum. v. 14), dem die Einholung des Oþrørir nach Valhǫll zugeschrieben wird. Nachdem Mimir die richtigen Runen verkündet, hat Odin sie für die Asen aufgeschrieben (Sigrdrífum. 13), wie es scheint auf jenen wundersamen goldenen Tafeln, welche Vǫl. v. 60—61 in so nahen Zusammenhang mit den Runen Mimirs bringen. Denn die Beziehung aufs Brettspiel (v. 8) ist keinesfalls älter als die Entlehnung von lat. *tabula*[2]). Wie unter den Asen, so ist dieselbe Kunst des Runenritzens unter den Menschen verbreitet (Hávam. 145: *þundr reist fyr þjóþa røk*); um sie zu üben, war ein *kefli, rúnakefli* erforderlich (Sievers in Pauls Grundr. 1², 250 ff.) und ist dies auch im allgemeinen ein Stück Holz (von den Nornen wird gesagt: *skǫro á skíþe* Vǫl. 20), so ziemte für die Götter der kostbarste Stoff, das Gold, auf dem ja seit alter Zeit Runen geritzt worden sind (vgl. die goldenen Buchstaben der Himmelsbriefe s. 200 Anm. 3; über den altgriechischen Brauch Wiener Studien VIII, 175 ff.).

10.

Für die Menschen sind nun aber, nächst Odin, die zu seiner Gefolgschaft gehörenden Asen in ihrer Runenkunde vorbildlich: die Einherjer und die Walkyrjen. Zu ihnen wird um Weisheit gebetet (Sigrdrífum. 3). Sigurþr hat die von ihm aus dem (Todes-) Schlummer erweckte Walkyrje gebeten, ihn mit Wissen auszu-

1) Hierauf bezieht sich möglicherweise die an ihm von den Wanen vollstreckte Strafe; daß die Wanen sich hintergangen glaubten, ist Ynglingasaga c. 4 bestimmt gesagt.
2) Man möchte älteres *kefli, kefla* vermuten; vgl. ZsfdA. 37, 264 f.

rüsten. Unter feierlichem Ritus gewährt sie die Bitte. Wir werden in die Kultformen eingeführt, die die Verehrung der *dísir* begleiteten *(dísablót)* und in eine Art von liturgischer Mystenweihe ausliefen. Daß unter den *dísir* Walkyrjen zu verstehen sind, stellen die Belege außer Zweifel (z. B. *Herjans díser* Guþrunarkv. 1, 18, dazu Grimnesm. 53)[1]) und daß dieser Name sich auf ihre Eigenschaft als „Wissende" bezieht, besagt seine Etymologie (got. *filu-deisei* Klugheit); *díser* sind „durch Weisheit ausgezeichnete Frauen" (Kögel, Beitr. 16, 504). Männer erbitten ihren Beistand (Sigrdrífum. 8); als *spádísir, framvísar dísir* trifft sie Hötherus nach Saxo Grammaticus in ihrem Hause *(conclave)*, dem *dísarsalr*[2]). So hat auch Sigurþr eine Begegnung mit einer Walkyrje. Sie weiß Bescheid in allen Weltregionen und lehrt ihn Runen, die zu allen Dingen nütze sind, einzuritzen auf die verschiedenen Gegenstände: Siegrunen auf das Schwert, Bierrunen auf das Trinkhorn, Geburtsrunen auf die Hand, Brandungsrunen auf Steven und Ruderblatt des Schiffes, Wundrunen auf Baumrinde. Daß mit diesen Runen nicht Buchstaben gemeint sind, ergiebt sich schon aus der Balder betreffenden Stelle der Vafþruþnesm. bezw. Hervararsaga (o. s. 29) sowie aus der Umschreibung der Glücksrunen *(gamanrúnar)*, wie sie Sigrdrífum. 5 stehen[3]). Hier ist der Zaubermeth genannt, von dem Sigurþr erst genießen muß *(Oþrørir)*, um die Zauberweisheit zu empfangen:

Bjór fórek þér, brynþings apaldr,
magne blandenn ok megentíre;
fullr es ljóþa ok líknstafa,
góþra galdra ok gamanrúna

---

1) *heim bjóða mér dísir, sem frá Herjans hǫllu hefir Oðinn sendar* Fas. 1, 310.

2) Vgl. o. s. 102 Anm. 2. Nach Friđþjófssaga c. 5. 9 befand sich in Baldershagi ein *dísarsalr,* in dem *dísablót* abgehalten wurde; wie Hötherus, so ist auch sein Bruder ein Verehrer der *dísir* (Ynglingasaga c. 29: *var at dísablóti ok reiđ hesti um dísarsalinn).*

3) Bj. M. Olsen, Runerne i den oldisl. Litteratur s. 6 Anm. 1. E. Mogk in den Kleineren Beiträgen zur Geschichte (von Docenten der Leipziger Hochschule 1894) s. 88 f. — Comparetti, Kalewala s. 263 hat darauf aufmerksam gemacht, daß den Finnen, die das Wort „Rune" entlehnt haben, die Bedeutung „Buchstabe" ganz fremd geblieben ist. Auch bei ihnen liegt die magische Kraft im Worte und ist dem Wissenden zur Verfügung, der von jedem Ding die Rune kennt (s. 271).

„Bier reiche ich dir, tapferer Held, mit Kraft gemischt und mit Ruhm, voll ist es von Zauberliedern und helfenden Wörtern, von gutem Zauber und von Glücksrunen.“

Nach ähnlichem Rituell verfährt Grimhildr mit ihrer Tochter (Guþrunarkv. II, 22 ff.). Sie reichte ihr im Horn einen kühlen und herben Trank, vermischt mit der Kraft der Erde, mit kalter See und mit Opferblut; ins Horn waren allerlei Runen geritzt; eine Schlange aus dem Totenland, eine ungeschnittene Aehre, Eingeweide von Tieren hatten Ingredienzien abgegeben; viel Schädliches war unter das Bier gemengt: verbrannte Frucht und Blätter von wildwachsenden Bäumen, Ruß vom Herde, gekochte Gedärme (?) und Leber vom Schwein — weil diese dazu dienten, Streit zu beschwichtigen. Die Wirkung des Trankes war unwiderstehlich.

Wie Grimhildr, braute Craca[1]) für Ericus eine Zauberspeise (Saxo Grammaticus p. 193 ff.; o. s. 72), von welcher der Geschichtschreiber meldet: *epuli vigor supra quam credi poterat omnium scientiarum copiam ingeneravit . . . neque enim solum Ericus humanarum rerum peritissimus erat, verum etiam . . . gerendorum prospere conflictuum gratiam assecutus videbatur.* Balder und Höther kosten von solcher Hexenspeise[2]). Das herrlichste Beispiel ist aber doch die Weihung des Sigurþr. Die Walkyrje verfährt nach der üblichen Zauberweise. Sie knüpft einen sympathetischen Zusammenhang zwischen ihrem Vorhaben und dem vorbildlichen Beispiel aus der Göttergeschichte, indem sie von Oþrørir, dem Zaubertrank der großen Götter berichtet. Urrunen waren aufgemalt und eingeritzt, wurden abgeschabt und so gelangte mit dem Material, auf dem sie geritzt waren, ebenso viel in den Meth, als durch die Inschrift zauberhaft infiziert war: drei Teilchen Sonnenschein (aus Alfheimr), ein Teilchen von dem Wagenrad des Þórr, ein Teilchen von den Zähnen des Sleipner (aus Asgarþr), ein Teilchen von dem eisernen Band eines Schlittens, dazu entsprechende Portionen von einer Bärentatze und der Dichterzunge des Bragi, von Wolfsklaue und Adlerschnabel, von blutigen Schwungfedern und von einem Brücken-

1) Auch sie ist ein göttliches Wesen: *monuit, si suprema necessitatis violentia postularet, nominis sui nuncupatione remedium celerius esse quærendum, affirmans, se divina partim virtute subnixam et quasi consortem caelitum insitam numinis gestare potentiam* (p. 195).

2) Vgl. auch *bragarfull* (dazu Pauls Grundr. 2², 33) und oben s. 185.

ende (aus Himinbjǫrg?), von der Hand einer Geburtshelferin und der Fußspur einer Heilfrau (?), von Glas- und Goldperlen und andern Amuletten, wie Menschen sie tragen; in diesen Brei wurden noch gemischt Tropfen von Wein und ungegohrenem Bier, Teilchen vom Stuhl einer Hexe, von der Spitze des Gungnir und dem Brusthaar des Grani, von einem Fingernagel der Norne und dem Schnabel der Eule — das non plus ultra eines Zaubertranks [1]).

Daß die auf den genannten Stoffen vollzogene Runenritzung nicht buchsäblich, sondern zaubermäßig zu verstehen sei, hat man längst erkannt [2]). Durch die Benennung der Dinge mit Runennamen sind die Dinge zauberhaft geweiht worden. Seitdem waltet magische Zauberkraft zwischen den Dingen und ihren Namen. Gefaßt wird diese Zauberkraft zugleich mit dem Runennamen der Dinge: wer von dem Zaubertrank gekostet, hat Runenweisheit in sich aufgenommen, ist selbst einbezogen in eine die Weltregionen verbindende magische Atmosphäre und dadurch befähigt, mit den Runen sein Wissen walten und wirken zu lassen. So erging es Odin bei Mimir. So ergeht es dem Sigurþr bei der Walkyrje: nachdem der Zaubertrank durch Gebet und Bitte um Worte und Weisheit und Heilkraft gesegnet worden ist, trinkt Sigurþr den Runenmeth; damit ist er ekstatisch erregt und vorbereitet, selber in das geheimnisvolle Spiel des naturbeherrschenden Runenzaubers einzugreifen [3]).

Mannigfache Dinge und Stoffe der Natur sind in eine Wesensverbindung mit magischen Bezeichnungen gebracht worden. Dieser sympathetische Zusammenhang zwischen den Dingen und ihren Namen kann durch Gott und Mensch immer wieder hergestellt und dadurch eine gesteigerte Einwirkung auf die Dinge erzielt werden [4]). Es bedarf hierzu der Runen der Dinge, d. h. ihrer magischen Namen. Sie sind verschieden von den alltäglichen Bezeichnungen. Es sind ihre Geheimnamen. „Jedes Ding hat seine besondere Rune, so daß die Kenntnis der Runen

1) Vgl. die für Loki bereitete Zauberfessel SnE. p. 33 und dazu v. d. Leyen, Das Märchen in den Göttersagen der Edda s. 28 ff.

2) Uhland, Schriften 6, 265; belehrend ist hier wiederum die finnische Parallele: als dem Wäinämöinen die drei Zauberworte fehlen, um das Schiff zu bauen, geht er hin und sucht sie überall: im Gehirne der Schwalben, im Kopf der Schwäne, im Nacken der Gänse, auf der Zunge der Renntiere, im Munde des Eichhorns (Comparetti s. 81. 263).

3) Ein klassisches Beispiel giebt Egilssaga c. 44.

4) Uhland, Schriften 6, 252 f. 257 f.

mit der Kenntnis des W e s e n s der Dinge gleichbedeutend ist“ (Comparetti, Kalewala s. 262). Jedes Ding hat einen Geheimnamen, der ein Teil des Dinges selbst ist und demjenigen die magische Herrschaft über das Ding sichert, der jenen Namen seines wahren Wesens (*sanna stafe* Sigrdrífum. 14) in Erfahrung gebracht hat. Das ist des Namens magische Macht[1]).

11.

Der Runenname ist ein magischer Bestandteil der Dinge und der Personen. In dem kritischen Augenblick, da es dem Sigurþr gelang, den Fafnir auf den Tod zu verwunden, richtete der Sterbende an den Sieger die heimtückische Frage nach seinem Namen. Sigurþr verschwieg seinen wahren Namen und nannte einen Decknamen, „weil es im Altertum Glaube war, daß eines sterbenden Mannes Wort vieles vermöchte, wenn er seinen Feind mit Namen verwünschte“ (Bugge, Norrøn Fornkvæđi p. 219. Uhland, Schriften 3, 269)[2]). Gelangt der wahre Name in die Gewalt Uebelwollender, so verhilft persönliche Anrede dem Fluch oder Zauber der Feinde zu zielsicherer Wirkung.

Ueber alle Welt ist dieser Glaube verbreitet[3]). Der auf tiefster Kulturstufe verharrende Ureinwohner Australiens verfährt noch heute nicht anders, als nach dem alten norwegischen Liede Sigurþr verfahren ist, nennt einem Feind oder einem Fremden gegenüber seinen Namen nicht, sondern legt sich eine willkürliche Bezeichnung zu, die den Gegner irreführt, aus Furcht dem Tod zu verfallen, wenn der Uebelwollende den echten und richtigen Namen erführe. Es giebt unter den Völkern der Erde einen doppelten Namenschatz für Personen und für Dinge: der eine Dialekt ist ceremoniell geweiht, der andere, aus Decknamen und Spitznamen bestehend, alltäglich. Die Dajaks in Niederländisch-Indien hüten nicht bloß ihre ceremoniellen Namen, sie gebrauchen auch die als Personennamen verwendeten Dingwörter des allgemeinen Sprachschatzes nicht länger, um Gegenstände

1) Kr. Nyrop, *Navnets magt* in den Mindre Afhandlinger udg. af det philol. histor. Samfund (København 1887) s. 118 ff. Jiriczek in den Mitteilungen der schlesischen Gesellsch. f. Volkskunde 1, 30 ff. u. a.

2) F. Jónsson, Litteraturs Historie 1, 221. Gering, Weissagung und Zauber s. 9 f. nebst Anm.

3) Belege bei Frazer 1², 403 ff.; dazu W. Skeat, Malay Magic London 1900.

der Außenwelt damit zu benennen[1]. Die Dajaks verfügen daher über zwei verschiedene Sprachen. Andere Stämme halten die Alltagssprache noch strenger gesondert von der durch die Furcht vor Zauber geweihten ceremoniellen Sprache, die nur aus Wörtern besteht, welche „Tabu" sind[2].

Tabu sind vor allen andern die Namen der Götter. Aber auch der Name des Häuptlings oder des Königs ist Tabu. Auf Madagaskar z. B. werden die Personennamen aus den Wörtern für Vogel, Tier, Baum gebildet. Wird aber eines dieser Wörter Bestandteil des Häuptlingsnamens, so ist es geheiligt und wird nicht mehr in der Alltagssprache verwendet, sondern durch ein umschreibendes Epitheton ersetzt. Jenes Geheimwort bleibt rituell geweiht, wird gesucht und von der Geheimwissenschaft der Zauberer ergriffen. In Aegypten glaubte man, daß, wer den wahren Namen eines Gottes oder Menschen kenne, volle Gewalt über Götter und Menschen besitze. Es bestand die Kunst des Zauberers darin, von den Göttern ihre heiligen Namen zu erfahren[3]; wer den Namen Gottes zur Verfügung hat, kann durch bloße Nennung desselben jegliches Wunder verrichten. Daher rühmte sich auch im Norden der gewaltige Zauberer (Hávam. 159):

Þat kann ek ef ek skal fyrþa liþe
telja tíva fyrer:
ása ok alfa ek kann allra skil;
fár kann ósnotr svá

„das verstehe ich, wenn ich dem Menschenvolk die Götter herzählen soll: die Asen und Alfen kenne ich alle; nur ein Weiser weiß das so gut."

Der altindische Snātaka hat boni ominis causa Wortveränderungen vorzunehmen, denn auch im Zauberritual des alten Indiens spielte das Wort eine bedeutende Rolle, insonderheit sind die *vācah krūrāni* bei feindseliger Beschwörung von Wichtigkeit[4]. Weil bei Verwünschungen der Name wirksam ist,

---

1) Heißt z. B. ein Mann Bintang (d. h. Stern), so wird man einen Bintang nicht mehr Bintang nennen; heißt ein anderer Bulan (d. h. Mond), so wird man in seinem Kreis für Mond ein anderes Wort wählen (Frazer 1², 415).

2) Frazer 1², 419; „hence the Zulu language at the present day almost presents the appearance of being a double one; indeed for multitudes of things it possesses three or four synonyms" s. 438.

3) Frazer 1², 441 ff.

4) A. Hillebrandt, Vedische Opfer und Zauber s. 40 f. 63. 170 f.

empfängt das Kind einen Geheimnamen, den nur Vater und Mutter kennen; das *guhyaṃ nāma* bezweckt, den Träger vor Zauber zu schützen. Die Sache kehrt mit den *ἐφέσια γράμματα* bei den Griechen wieder, und was die Personennamen betrifft, so hören wir, daß die Namen der bei den eleusischen Mysterien thätigen Priester versenkt wurden und bei deren Lebzeiten niemals genannt werden durften [1]). Der von den Musen geweihte Dichter ists, der die Namen der Götter kennt und ihre Sprache versteht [2]). Homer hat die Göttersprache wiederholt erwähnt (Il. 1, 403. 20, 74) [3]), besonders instruktiv ist die Stelle Od. 10, 302 ff., wo es von dem namenlosen, den Menschen unzugänglichen Zauberkraut heißt: *μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί . . . θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται.* Die Römer hüteten als tiefes Geheimnis den Namen der Schutzgottheit von Rom, damit die Feinde ihn nicht erführen und auf diesem Weg die Gottheit in ihre Gewalt bekämen; wie es überhaupt verboten war, einen römischen Gott mit seinem wahren Namen zu nennen [4]).

Zu umfassendster Bedeutung ist der Unterschied zwischen Alltagssprache (Menschensprache) und Ritualsprache (Göttersprache) in Skandinavien ausgewachsen.

Die Heiti und Kenningar der norwegischen und isländischen Skalden geben das markanteste Beispiel. Die Dichter sprechen in einem von der Alltagssprache völlig verschiedenen Dialekt, der zweifellos ursprünglich rituell geweiht war (*í rúnum eða í skaldskap* SnE. p. 71) [5]).

---

1) Weiteres aus dem griech. Altertum bei Kroll, Rhein. Mus. 52, 345 f.

2) J. Grimm, Mythologie 1⁴, 277.

3) Die „Göttersprache" ist bis auf den heutigen Tag im Zauberwesen mächtig geblieben durch das Medium der sog. „Himmelsbriefe", Sendschreiben der „Götter", enthaltend schützende und heilende Zauberwörter (Runen); vgl. A. Dieterich, Hessische Blätter für Volkskunde 1, 19 ff.; dazu Feilberg, Ordbog 1, 609 *(Himmelbrev)*; Dania 3, 193 ff. u. a.

4) *Romani celatum esse uoluerunt, in cuius dei tutela urbs Roma sit. et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint* Servius zu Aeneis II, 351. *constat omnes urbes in alicuius dei esse tutela moremque Romanorum arcanum et multis ignotum fuisse, ut, cum obsiderent urbem hostium eamque iam capi posse confiderent, certo carmine euocarent tutelares deos, quod aut aliter urbem capi posse non crederent aut etiam si posset nefas aestimarent deos habere captiuos. nam propterea ipsi Romani et deum in cuius tutela urbs Roma est et ipsius urbis latinum nomen ignotum esse uoluerunt* Macrobius, Saturn. 3, 9.

5) Uhland, Schriften 6, 227. N. M. Petersen, Nord. Mythol. s. 214. Liliencron, Zur Runenlehre s. 20 f. R. M. Meyer, Altgerm. Poesie s. 493 f.

Analog ist es um die im Zauberwesen verwendete Sprache bestellt. Die geheime Zauberweisheit bestand aus Runen (Sievers in Pauls Grundr. 1², 250), vermöge der die Herrschaft über die Natur ausgeübt wurde (N. M. Petersen, Nord. Mythologi s. 213). Wer die Runen kennt und nennt, setzt die Wesenheit der Dinge in zauberhaft wirkende Bewegung. Auf die Bitte um *tíđendi ór ǫllom heimom* teilt die Walkyrje dem Sigurþr eine Anzahl Runen mit, die als mächtige Schutzmittel für den angesprochen werden, der sie richtig zu handhaben weiß.

Allbeherrschende Kenntnis der Runen besaß nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Nord- und Südgermanen nur einer: Odin-Wuotan. Dieses Wissen begründete seine einzige Zaubergewalt, seine von den Dichtern ihm allein beigelegte Kunde von den irdischen und himmlischen Dingen, seine überragende, sieggewohnte Souveränetät, seine Beherrschung der Natur [1]). Als reichste Gabe, die einem Sterblichen zu teil werden kann, breitet der Gott sein Runenwissen vor Agnarr in der Fülle heiliger Namen aus (Grimnesm. v. 3). Mit seinen Enthüllungen überträgt Odin die Zaubergewalt auf Agnarr, denn sie wird ausgeübt kraft der Wissenschaft von den Namen der Personen und Dinge aus den, einem Menschen verschleierten, Regionen der Götter und der Dämonen [2]).

Glänzend entfaltet sich Odins magisches Wissen in dem Runenwettstreit mit dem Riesen Vafþrúþner. Wie in der Region der Asen, fand es in der Region der Riesen seinen Virtuosen. Durch persönliche Kenntnis aller Weltregionen (*nío kvamk heima* Vafþruþnesm. 43) hat der alte Weise *(enn gamle þulr)* sein Wissen erworben; der Dichter verfehlt nicht, dessen Verläßlichlichkeit zu betonen und faßt es bündig in den Worten zusammen:

---

1) N. M. Petersen, Nord. Mythologi s. 213 ff.; für die Bedeutung des Runenschlags genüge es, auf Comparetti, Kalewala s. 296 f. zu verweisen.

2) Die magische Bedeutung der Götternamen ist allgemein bekannt (Nyrop a. a. O. s. 185 ff). Durch die Nennung des Namens der Hyndla vermag Freyja die Angerufene aus der Unterwelt zu citieren (Hyndlolj. 1); ebenso ruft Svipdagr die Groa aus dem Grabe auf (Svipdagsm. 1). Zum Vergleich diene die moderne jütische Ueberlieferung (Nyrop. s. 191): Når på den jyskē vestkyst en moder, der har sin sön på de lange rejser, svarligen længes efter at få at vide, om han lever endnu eller om han måske er omkommen i havet, vader hun ud i stranden, så langt ud, at vandet omsider når hende op til hjærtet. Da kalder hun på ham tre gange og nævner ham ved hans fulde navn og ser hun ham da ikke komme, er det hende et trøsteligt tegn på at så må han vel endnu leve; ti var han omkommen i havet, måtte han vel nu have vist sig for hende.

jǫtna rúnar ok allra goþa (v. 42. 43); *orþspeki* (v. 5. 55). Ist Odin der Runengewaltige unter den Asen, Vafþrúþner unter den Riesen, so stellen die Zwerge ihren ebenbürtigen Meister in Alvíss.

Die der Weisheit dieses Zwerges gewidmete Dichtung giebt über die Sache den völligsten Aufschluß[1]). Auch Alvíss weiß in allen neun Regionen Bescheid; er verrät dem unbelehrten Þórr, daß es darauf ankommt, den Wortschatz zu kennen, der in den verschiedenen Regionen üblich ist. Denn wie im Glauben der Griechen, haben die Asen und alle andern göttlichen Wesen ihre eigene Göttersprache, auch die anthropomorphen Dämonen sprechen und verstehen ihren eigenen Dialekt. Þórr benutzt die Notlage des allwissenden Zwerges, um von ihm die magisch wirksamen Namen *(fornar rúnar, fornir stafir)* der Erde und des Himmels, des Mondes und der Sonne, der Wolke, des Windes und der Windstille, des Meeres, Feuers und Waldes, der Nacht, der Feldfrucht und des Bieres zu erfahren. Es sind lauter Naturdinge, von denen im besonderen Maß das Wohl und Wehe der Menschen abhängt.

Der Zwerg geht von dem Heime der Menschen und ihrer neutralen Verkehrssprache aus. Mit ihren Wörtern benennt er die Dinge, Þórr sucht aber nicht die Bezeichnungen, die die Menschen den Dingen geben, sondern die unter den Bewohnern aller Weltregionen verbreiteten Geheimnamen, die Runen der Dinge. Indem der Zwerg sie aufzählt, setzt er seinen Schüler in den Stand, durch Nennung jeder einzelnen Rune sich mit der Region, der sie angehört, in Kontakt zu setzen und die Kräfte jener Region in seinen Dienst zu zwingen. Daß diese Zauberwörter zu feierlich gebundenem Ruf oder Spruch Verwendung gefunden haben, schließen wir daraus, daß sie auf die Alliteration eingerichtet sind und Material für den *ljóþasmiþr* abgeben[2]). Außerordentliche magische Kraft vermochte derjenige zu entwickeln, der mit den Elementen

---

1) Ueber die Rahmenerzählung vgl. v. d. Leyen, Märchen in der Edda s. 49.

2) Beachte z. B., daß sämtliche der Sprache der Wanen angehörende Runen mit *v-* anlauten, und wo die Wanen als *ginnregin* gerufen werden sollen, sich *gneggjoþ* und *gríma* einstellen; für die Sprache der *dvergar* ist *d-* Anlaut bezeichnend, in den Runen der *jǫtnar* tritt vokalische Alliteration stark hervor u. s. w.

dieses magischen Wortvorrats vertraut war. Mochte er auch für die Menschen unverständlich sein, die göttlichen Mächte verstanden die aus ihrer Region stammenden Runen [1]).

Ihre unvergleichliche Kenntnis trug Odin den Namen *Fjǫlsviþr* ein, denn vieles vermochte er durch Runenzauber. Mag der Riese und der Zwerg ihm darin in vielen Stücken ebenbürtig sein: eine Rune ist ihm allein bekannt und sichert ihm den Vorrang; die Worte, die er Balder ins Ohr flüsterte (o. s. 29; Vafþruþnesm. 54. 55. Hervararsaga p. 262 f. vgl. Hávamǫl 163). Wäre Balder nicht zauber- und runenkundig gewesen [2]), so hätte Odin ihm die geheimste der Runen gewiß nicht anvertraut. Dies führt uns auf die Frage nach der Runenkunde der um Odin sich sammelnden Asen.

12.

Seit J. Grimm (Mythol. 2 [4], 861) den Ausspruch gethan hat: „erst den gesunkenen, verachteten Göttern hat man Zauberei zugeschrieben“, ist diese mit der Kraft der Evidenz wirkende These zur Anerkennung gelangt. Maurer hat im Zusammenhang seiner Bekehrungsgeschichte der Magie besondere Aufmerksamkeit geschenkt und gefunden, daß in jenem Ausspruch J. Grimms eine tiefe Wahrheit liege [3]).

Wo immer eine auf dem sympathetischen Zusammenhang aller Wesen ruhende Magie in reiner Form beobachtet wurde, ergab sich, daß die Mitwirkung von Göttern oder Dämonen überhaupt nicht in Frage kam [4]). Daher muß eine klare Scheidung durchgeführt werden, die uns in den Stand setzt, die merkwürdige Fusion von Magie und Religion als geschichtliches Phänomen zu beurteilen [5]).

---

1) διότι γὰρ τῶν ἱερῶν ἐθνῶν οἱ θεοὶ τὴν ὅλην διάλεκτον ἱεροπρεπῆ κατέδειξαν, διὰ τοῦτο καὶ τὰς κοινολογίας οἰόμεθα δεῖν τῇ συγγενεῖ πρὸς τοὺς θεοὺς λέξει προςφέρειν Jamblichus, de mysteriis (ed. Parthey) 7, 4.

2) Direkt wird seine Runenkunde Vǫl. 60 bezeugt = *þrí næst koma þar Baldr ok Hǫþr frá heljar, setjask þá allir samt ok talast við ok minnask á rúnar sínar* SnE. p. 66. Auch Balders Sohn Forseti besitzt magische Kraft (*svæfir allar sakar* Grimnesm. 15).

3) Bekehrung II, 145 f.; Comparetti, Kalewala s. 270. Einen anderen Standpunkt vertritt v. d. Leyen in den Germanistischen Abhandlungen (H. Paul dargebracht) s. 151 ff.

4) The magician supplicates no higher power; he sues the favour of no fickle and wayward being; he abases himself before no awful deity (Frazer 1 [2], 61).

5) Though magic is found to fuse and amalgamate with religion in many ages and in many lands, there are some grounds for thinking that this fusion is

Dabei hat man vielfach außer Acht gelassen, daß es zwei Hauptformen von Zauber giebt, zwischen denen streng zu scheiden ist: der „böse“ Zauber (*maleficium,* anord. *seiþr*) unterlag zu allen Zeiten dem Strafgesetz; es konnte niemand straflos bleiben, der dem Gemeinwohl zuwider war[1]. In Skandinavien hielt man diejenigen für des Todes würdige Leute, die *seiþr* übten[2]. Daß die Götter, daß Odin an solchem Zauber sich beteiligten, ist selbstverständlich für den Vorstellungskreis der alten Religion völlig ausgeschlossen, erscheint höchstens denkbar, wo die Götter es mit Fremden und Feinden zu thun haben oder wo die christlichen Anschauungen bereits zu einer Dämonisierung der alten Götter geführt haben. Ynglingasaga c. 7 wird ein volksfeindlicher Zauber *(er seiþr heitir)* dem Odin beigelegt, den sonst die Finnen üben[3]. Snorri scheint sich hier auf einen dem alten Götterglauben abgewendeten Dichter wie Kormakr zu stützen[4], der auf Odin ein solch unerhörtes Machtmittel übertragen hat. Auch der Verfasser der Lokasenna bestätigt[5], daß erst in den Zeiten der Auflösung des alten Glaubens die Asen des „bösen“ Zaubers mächtig geworden sind. Im Altertum galt *síþa* als *args aþal*[6], als nichtswürdig und schmachvoll, als mit schwerer Strafe zu sühnendes Verbrechen[7]. Es ist völlig ausgeschlossen, daß dieselben Götter, die den „bösen“ Zauber schwer bestraften, selbst *seiþr* geübt hätten, solange der Glaube an die alten Götter noch zu Recht bestand. *seiþr* (maleficium) konnte niemals Sache der Götter sein oder Gegenstand religiöser Dichtung werden; es giebt denn auch keinen alten Mythus, der die Götter zu *seiþberendr* stempelte. Mit der Bezauberung der Rindr durch Odin (Saxo p. 128 f.)[8] treten wir in junge novellistische Bildungen (s. 134 Anm. 1).

---

not primitive (Frazer 1², 64 ff.); magic is older than religion in the history of humanity (Frazer 1², 73). Oldenberg, Religion des Veda s. 58. 311. 476. A. Lang, Magic and Religion Lond. 1901.

1) Jos. Hansen, Zauberwahn s. 50 ff.

2) Laxdœla saga c. 36. Heimskringla 1, 149. Maurer, Bekehrung II, 146 ff. Comparetti s. 270 f.

3) Norsk hist. Tidskr. 4, 197 f.

4) F. Jónsson, Lit. historie 1, 537 ff. Saxo Grammaticus (z. B. p. 274) kann außer Betracht bleiben.

5) Norsk hist. Tidskr. 4, 196 ff.

6) Fritzner, Ordbog 1², 71. Norsk hist. Tidskr. 4, 169.

7) Den entscheidenden Beleg liefert die Gollveig-Episode der Vǫluspá (v. 21—22); die Götter vollstrecken an einer Hexe furchtbare Strafe, weil sie mit *seiþr* gefrevelt hat.

8) *seiþ Yggr til Rindar* Kormakr (SnE. p. 76); *seiþr* gegen Feinde und Stammfremde geübt, unterlag selbstverständlich einer ganz andern Beurteilung,

Aber zu reicher Fülle sind die Mythen gediehen, welche die religiöse Form des Zaubers *(divinatio, galdr)* zum Thema haben. Sind die Götter keine *seiþberendr,* so sind sie in den uns verbliebenen Dichtungen mit Vorliebe als *galdrasmiþir* geschildert. Diese Vorstellung muß daher in höheres Altertum zurückdatiert werden. Hier handelt sichs um einen Zauber, der von Wohlwollen eingegeben, von freundlich gesinnten Wesen begründet und von den *divini,* den *tívar* gepflegt wurde[1]).

Wohl gab es auch eine unheimliche, aus den durch Gottesfrieden geheiligten Siedelungen der Menschen verbannte Form der Divination, die aber durchaus nicht mit *maleficium-seiþr* vermengt werden darf. Got. *haljaruna*, ags. *helrúne,* ahd. *helliruna* (*dotruna*: necromantia) beziehen sich auf die unheimliche Seite des Runenzaubers und den unheimlichen Aufenthaltsort der runenkundigen Wesen in Wäldern und Gräberfeldern. Wir kennen die Hexe, die Odin beschwört und anredet mit den Worten: *seg mér ór heljo* (Vegtamskv. 6); ihr gegenüber steht die Lichtgestalt des Gottes, dessen Divination nicht *ór heljo,* sondern *ór heime* stammt: *ek man ór heime.* So sind die Bezirke der unheimlichen, auf Tod und Totenwelt gerichteten Divination abgegrenzt gegen die dem Gott vertraute, Leben und Oberwelt schützende magische Kunst.

Die Wurzel haben beide Gattungen gemeinsam. Denn die Wirkung des höllischen (auf Tod) und des himmlischen (auf Leben gerichteten) Zaubers ist an die Runen geknüpft.

In anschaulichster Form prägen die von Odin an Loddfafnir erteilten Ratschläge den göttlichen Charakter der Divination aus. Odin übt Zauber, der hilfreich wirkt (*hjǫlp* Hávam. 146) und befindet sich in konträrem Gegensatz zu dem malitiösen Zauber der Unholde (Hávam. 112. 117. 119. 128). Er verfügt über eine reiche Liste von Zaubermitteln, um den Menschen Schutz und Rettung widerfahren zu lassen: er leiht Heilkraft (v. 146. 147), schützt gegen feindliche Waffen (v. 148. 150. 158) und gegen Feuer (v. 152), sprengt die Ketten der Kriegsgefangenen und die Bande der Gehenkten (v. 149. 157), macht bösen Zauber wirkungslos

---

war kein *maleficium*; vgl. F. Jónsson, Þrjár ritgjörðir Køb. 1892. H. Gering, Ueber Weissagung und Zauber im nordischen Altertum. Kiel 1902.

1) Um „frommen" Zauber dreht sich die zwischen Rudolf Roth (Ueber den Atharva Veda, Tüb. 1856 s. 26 ff.) und Grohmann (Indische Studien 9, 409 ff., vgl. 4, 400) geführte Debatte; unfrommer Zauber ist götterfeindlich (Comparetti, Kalewala s. 156 f. 168. 258).

(v. 151. 155), stillt Feindschaft unter den Volksgenossen (v. 153. 156) mit demselben Geschick wie Sturm und Brandung, die das Fahrzeug gefährden (v. 154)[1]).

Auf Grund so einhelliger Zeugnisse läßt sich feststellen, daß der Zauber, über den die Asen verfügen, nichts gemein hat mit einer unfrommen, götterfeindlichen Zauberpraxis *(seiþr)* oder auch mit der unheimlichen Divination der Unterirdischen *(helstafir)*. Odins Divination reichte im Altertum soweit, als seine über den Menschen freundlich und wohlwollend waltende Fürsorge: sein Epitheton ornans ist *Veratýr* (Grimnesm. 3)[2]).

Denn der Divinationszauber liegt bei den *tívar* (vgl. lat. *divini*). Derjenige ist *týspakr er vitrastr er* (SnE. p. 29) und so heißt einerseits der der Unterwelt angehörende Loki — (*fróđugr týr* Haustlǫng v. 6, denn auch er versteht sich auf Runenzauber; Fjǫlsvinnsm. 26 nach Bugges Herstellung) — andererseits führt Odin mit *týr* gebildete Zunamen, die sich gerade auf die in den Hávamǫ́l ihm beigelegten Zauberkünste beziehen: *Sigtýr* als Kenner der *sigrúnar*, *Valtýr* als Kenner der *valrúnar*, *Hangatýr* als Herr über den Galgenzauber, *Farmatýr* und *Reiþitýr* als Beschützer der vom Unwetter bedrohten Schiffe und ihrer Ladung, *Angantýr* bezieht sich auf Odins Zaubermacht über Frauenliebe, *Geirtýr* auf seine Schutzgewalt gegenüber feindlichem Speerwurf — doch ist es vielleicht nicht zulässig, jüngere skaldische Bildungen an das alte mythologische Gut zu reihen[3]). Aber das prägnanteste Epitheton des zauberkundigen Runensprechers ist *Hroptatýr*.

Das Wort *týr, tívar* hat noch eine weitere Bedeutungssphäre. Es begegnet als Bezeichnung der Asen in der formelhaften Verbindung mit dem ins Runenwesen gehörenden Verbum *ráþa* (Vegtamskv. 1):

Senn vǫro æser aller á þinge
ok ásynjor allar á mále,
ok of þat réþo ríker tívar,
hví være Baldre baller draumar.

---

1) Nach den Hávamǫ́l berichtet hierüber Ynglingasaga c. 2. 6. 7.

2) Synonym sind *Hertýr*. *Gautatýr* = *Gautaspjalli* (Sonartorrek v. 21) zu *spjall* (Zauberspruch) gehörend (vgl. *eyrarúna*) und das freundschaftliche Verhältnis betonend (Schröder, ZsfdA. 37, 254).

3) Vgl. die dichterischen *auþtýr, beiđitýr, byrgitýr, fellitýr, hirđitýr, hjaldrtýr, hjalmtýr, remmitýr* u. a.

Atlakviþa 31 bezieht sich *sigtívar* auf die Helden eines irdischen Königthrons (Beitr. 12, 281) und *sœkitívar* („Eroberer" Hauksbók p. 56. 410 f.) bedeutet zwar nichts weiter als Krieger oder Helden, erhält aber wie *sigtívar* seinen specifischen Sinn durch die im Kriegsleben geübte Divination (Hávam. 148 ff.)[1]. So wird verständlich, wie Sigvatr (in der Erfidrápa auf Olaf den heiligen) *tívar* einfach für Menschen gebrauchen konnte[2], denn auch sie durften in Ausübung des Zauberritus auf dieses Epitheton Anspruch erheben[3].

Sind demnach unter *tívar* diejenigen zu verstehen, welche, mit dem Runenwesen vertraut, durch magisches Wissen zu herrschen vermögen, gilt dies für Götter und göttliche Wesen wie für Menschen, so doch nicht in gleichem Sinn für alle Menschen[4]. Runenzauber ist vielmehr ein Vorrecht Weniger und zwar der Regel nach, wie wir gesehen haben (o. s. 176), ein Vorzug der Aristokratie. In ausgezeichnetem Maß ist es ein Erbteil der Könige. Ihr Vorrang gründet sich nicht zum wenigsten auf ihr magisches Wissen, wie die schöne Kenning der Vellekla *þjóþar snytrir* darthut (d. i. „der durch Wissen das Volk beherrscht" Heimskringla 1, 250 f.)[5].

Die Asen, die in Valhǫll um Odin sich sammeln, sind heroisierte Fürsten und Könige (*tívar* = lat. *divi*). Darin ist es begründet, daß die in der Rígsþula aufgeführte Runenweisheit des Königs sich mit dem Rúnatal der Hávamǫ́l im großen und ganzen deckt und daß wesentliche Uebereinstimmungen mit den von der Walkyrje an Sigurþr verliehenen Runenkünsten bestehen. Hätte nun aber Balder die Runenkenntnis eines Odin besessen, so hätte er den *mistelteinn* unschädlich zu machen gewußt (Nyrop a. a. O. s. 184 f.). Auch darin, daß er die Rune nicht kannte, die ihm Odin ins Ohr flüsterte, kommt sein Abstand in der durch Runenkenntnis geübten Naturbeherrschung zum Ausdruck. Er war nicht gegen alle Dinge gefeit, wenn er auch gegen viele durch sein königliches Wissen geschützt war.

---

1) *valda gunnar galdri* Heimskringla 2, 14; ags. *sigegealdor*.

2) *sem kykvir tívar* Heimskringla 2, 519 > *sem krikum manni* ebenda p. 520 in dem Gedicht des Þorarin.

3) *teinhlautar* (cod. F) *týr* (Vellekla) Heimskringla 1, 304; beachte den Eingang der vísa: *flótta fellinjǫrþr gekk til fréttar á velli*, gemeint ist Hákon jarl.

4) Atli verstand *eggjar deyfa* nach Egilssaga c. 65 v. 42. Er war ein norwegischer Bauer.

5) Dazu R. Sohm, *Sermo regis* in den Verhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1901, 1 ff.

13.

Der altgermanische König kennt die Runen, „deren Zauberkraft das Leben schützt und erhält“ 1). In erhöhtem Maße kommt dem heroisierten König (anord. *ǫss, baldr;* ahd. *balder*) diese Eigenschaft zu, sofern allgemein die Toten den Lebenden im Wissen voraus sind. Unfehlbar ist der König nicht (*eigi má haldask dómr hans* SnE. p. 27), wohl aber erschien der König und Fürst vor allen Sterblichen ausgezeichnet durch die mit der Runenweisheit ihm verliehene Zaubermacht, mit der er sein und seines Volkes Leben gegen feindliche Störungen natürlicher Art zu sichern berufen ist. Die Runen, durch die er Schutz wirkt, bestehen aus einzelnen Zauberwörtern, bezw. Zauberliedern 2). Solches Wissen ist nicht bloß der Ausdruck königlicher Macht und Herrschaft, es garantiert dem Volk zugleich die segensreiche Dauer königlicher Gewalt. Mit der Unantastbarkeit des Fürsten sichert es dem Volksganzen Bestand und Wohlfahrt. Diese Vorstellungen sind tief begründet in dem legendarischen Charakter des altgermanischen Königtums: die Beziehungen des adeligsten Geschlechts zur Gottheit sind es, von denen Wohl und Wehe des Volkes abhängt 3). Die Blutsverwandtschaft zwischen den Göttern und den Königen ist auch unter den Germanen genealogisch begründet. Ihre Runenweisheit ist die göttliche Weihe der altgermanischen Könige.

Lange hat dieser Glaube gewährt. Rudimente im späteren Volksrecht zeugen davon, daß der leibhaftige König Gegenstand des Kultus und göttlicher Scheu war. Ich erinnere — um die bekannte, das Mittelalter hindurch lebendig gebliebene Vorstellung 4) an den nächstgelegenen Beispielen zu illustrieren — an die Heilkraft des Königs (Waldemar I), von der Saxo Grammaticus

1) *Konr ungr kunne rúnar, æfenrúnar ok aldrrúnar* Rígsþula v. 44 (Gering, Vollst. Wörterbuch zu den Liedern der Edda s. v. *aldrrúna*); vgl. Beowulf 171 ff. 190. 381 ff., der König hat einen *rúnwita* zur Seite (1325, *fródan fyrnwitan* 2123).

2) z. B. *líknstafir* (Sigrdrífum. 5; Hávam. 8) sind heilkräftige Zauberwörter u. s. w.

3) Amira in Pauls Grundr. 3², 144.

4) Amira a. a. O. „Noch begrüßt das Landvolk Gothas bei einem ausgebrochenen Feuer die Ankunft des Landesherrn mit besonderem Vertrauen, weil dieser von seinen Vorfahren her das Geheimnis des Feuersegens geerbt hat, durch welchen er der Flamme Halt gebieten kann“ Gust. Freytag. Vermischte Aufsätze 1, 395 (*kyrra elda* Rígsþula v. 45, o. s. 176); vgl. Herbert Spencer, Principien der Sociologie 3, 399 ff.

(p. 779) berichtet: *Germanicae matres parvulos suos in eius adventum offerendos curabant, ratae, eos regio contactu, perinde ac coelesti aliquo beneficio, feliciora naturae incrementa sumpturos ac prosperioribus educationis auspiciis nutriendos.* Ich erinnere an des Königs Gewalt über die Fruchtbarkeit der Erde, von der der Geschichtschreiber an derselben Stelle meldet: *nec minus superstitiosi agrestes, qui iaciendorum seminum grana, quo melius adolescerent, dexterae eius desiicienda praebebant.* Hier schlägt die Nachricht von dem Kult des Königs Hötherus in Schleswig und die heilbringende Wunderthat des Königs Balder ein, der auf Seeland, um den Durst seines Volkes zu stillen, eine Quelle aufsprudeln ließ[1]). Auch die SnE. giebt ihm das Prädikat eines Wohlthäters (*líknsamastr* p. 27).

Die magische Gewalt und die darin begründete Unantastbarkeit der geweihten Person des Königs forderte für die volkstümliche Vorstellung ihr als Ausdruck innerer Kraft nach außen wirkendes Symbol. Das Symbol der Könige, ihr Rang- und Abzeichen war das Haupthaar.

Die Könige der Germanen waren reges criniti[2]). Von den Franken berichtet Agathias (Hist. 1, 3): *θεμιστὸν γὰρ τοῖς βασιλεῦσι τῶν Φράγγων οὔ πώποτε κείρεσθαι ἀλλ' ἀκειρεκόμαι τέ εἰσιν ἐκ παίδων ἀεὶ καὶ παρῃώρηνται αὐτοῖς ἅπαντες εὖ μάλα ἐπὶ τῶν ὤμων οἱ πλόκαμοι . . . τοῦτο δὲ ὥσπερ τι γνώρισμα καὶ γέρας ἐξαίρετον τῷ βασιλείῳ γένει ἀνεῖσθαι νενόμισται.* Als a. 524 die Burgunder des Frankenkönigs Chlodomer langes Haar sahen, das bis zum Gürtel herabhing, merkten sie sogleich, daß sie den Fürsten ihrer Feinde getötet hatten. Denn bei den Franken

1) Das Quellwunder ist nichts weiter als ein „mythisches Rangzeichen" R. M. Meyer, AnzfdA. 19, 213; ich erinnere an die Sage von König Karl: er war mit seinem Heer in die Gebirge der Gudensberger Landschaft gerückt, siegreich, wie einige erzählen, nach andern fliehend von Morgen her. Die Krieger schmachteten vor Durst, der König saß auf schneeweißem Schimmel; da trat das Pferd mit dem Huf auf den Boden und schlug einen Stein vom Felsen: aus der Oeffnung sprudelte die Quelle mächtig. Das ganze Heer wurde getränkt J. Grimm, Mythol. 2^{4}, 783. Menzel. Odin s. 73; ferner Bugge, Studien s. 110 f. Zingerle, Oswaldlegende s. 97 (Beitr. 11, 442). Beer, Beitr. 13, 68 f. AnzfdA. 19, 213. Weinhold, Verehrung der Quellen s. 12 ff.; cfr. Hercules in Roschers Lex. d. griech. und röm. Mythol. sp. 2956 und die sprichwörtlich gewordenen griech. Agamemnonsbrunnen und andere Heroenquellen (Usener, WSB. 137, 3, 6 ff.). „Et bestemt forhold mellem en fyrste og hans lands frugtbarhed og lykke er ganske vist en gammel nordisk tanke" Aarbøger 1891, 149.

2) J. Grimm, Rechtsaltertümer 1^{4}, 331 ff.; dazu Du Cange s. v. criniti.

darf ein König sich niemals scheren lassen. Von Kind auf geht er ungeschoren einher und die Locken wallen ihm auf die Schultern herab. Man flocht bunte Bänder hinein und strählte das Haar sorgfältig. Es so lang zu tragen, ist ein Erkennungszeichen und Ehrenrecht des königlichen Geblüts; die Unterthanen schneiden es rundum ab und dürfen es nicht lang wachsen lassen.

Wie für die Franken, ist der Schutz des Haares für die Königsfamilie der Wandalen bezeugt. Die *Hazdingôs* trugen das Haar so lang wie die Frauen (Müllenhoff, ZsfdA. 12, 344) und daß dieser Haartracht rituelle Bedeutung zukam, hören wir von Tacitus (Germ. c. 34).

Der reinste Typus des *rex crinitus* der Nordgermanen ist der von Saxo Grammaticus in die dänische Urgeschichte eingestellte *Hadingus* (d. i. „der Mann mit dem langen Haar“ = *rex crinitus*). Noch Saxo kennzeichnet ihn als *rex capitis cultui intentus* (p. 58), wie er seine Hand durch den langen Bart spielen läßt und die in Unordnung geratene mächtige Fülle des Haupthaars mit Kamm und Haarpfeil schlichtet. Dieser sein majestätischer Haarwuchs ist aber nur das äußere Symbol der geweihten königlichen Majestät. Frühe für Valhǫll bestimmt, ist er bei Riesen auferzogen und mit der Fülle geheimer Weisheit ausgestattet worden. Er ist mit allen Talenten geziert, ebenso kriegslustig und tapfer als schön und liebreizend, vornehmlich aber in der Zauberkunst erfahren. In Odins Reich hat er Einblick gewonnen und steht mit den göttlichen Mächten (p. 45), vornehmlich mit Odin im Bund. Dieser fördert ihn persönlich (*ipse struam votis aditum* p. 41) und reicht ihm den Zaubertrank. Hadingus versteht sich denn auch auf den mit Runen geübten *valgaldr* (p. 38), vermag Fesseln zu sprengen (p. 40), Wind in seine Segel zu bringen (p. 51 f.) und auf Odins Zauberroß die Lande und die Meere zu überfliegen (p. 40. 41). Was Wunders, daß ihm göttliche Verehrung gezollt wurde (p. 35) und daß er am Ende seiner Tage, sich selbst dem Odin als Opfer darbringend, zu den Asen einging.

An seiner Erscheinung wird die fundamentale Thatsache klar, daß der altgermanische Fürst mit den göttlichen Mächten in unmittelbarem Verkehr stand und als Gottmensch (anord. *goþi*)



eine höhere Weihe besaß [1]). Den Göttern gleich galt er als runenkundiger und zaubermächtiger Mann, dessen Wirksamkeit Saxo in den charakteristischen Versen zusammenfaßt (p. 45):

hostem namque manu superandum
carminibus lacerare fidis,
plus verbis quam vi connisus
in magna vires ope ponens.

Es fehlt nicht der wesentliche Zug im Bilde des Königs, daß er seine Macht in den Dienst des Volkes stelle und als dessen Wohlthäter sich einen Namen mache: *adeo namque virtutem otio praetulit, ut cum regiis deliciis frui liceret, non solum suas verum etiam alienas iniurias propulsare omni voluptate iucundius duceret* (p. 50), *suam quam militum fortunam expendere praeoptante* (p. 57) etc. So erweist sich die Figur des dänischen Hadingus als die ausgeführteste und wohl auch getreueste Spiegelung des altgermanischen Königs [2]). Sein persönlichstes Merkmal, das in seinem Namen gefaßt wurde, ist sein unantastbares Haupthaar.

Gleich den irdischen Königen trug die Fülle des Haares der Himmelskönig auf demHaupte. Als Königstracht ließ auch Odin sein Haar reich niederhängen (er heißt *fallhaddr* Egilssaga v. 58) [3]). Wer weiß, was zu den außerordentlichen politischen Erfolgen eines *Háraldr hárfagri* die Pracht seines Haares [4]) beigetragen hat? In langem Gelock die Haare im Winde wallen zu lassen oder sie im Knoten aufzubinden, erwähnt Saxo als Brauch (p. 317; und beinahe wäre der König ertrunken, hätten ihn seine Getreuen nicht am Haar aus dem Wasser gezogen p. 213) [5]). Wie wir schon wissen, war diese Tracht sonst nur bei Weibern üblich. Saxo nennt die

1) Die Könige waren nach Tacitus, Germ. c. 10 Orakelkündiger (wie König Höther in der schleswigschen Sage), denn das Volk hielt sie gleich den Priestern für ministri deorum.

2) Ingen anden sagnhelt, selv ikke Regnar lodbrok, ligner så stærkt de virkelige vikinger som Hadding i mange træk viser sig at göre . . . Haddingsagaen er bleven et udtryk for asatroen (Olrik, Oldhistorie s. 5. 9).

3) Detters Aenderung (Festschrift für Heinzel s. 27) ist verfehlt.

4) Sie hat ihm den Beinamen „*lúfa*" eingebracht; F. Jónsson zu Egilssaga c. 3, 2. Heimskringla 1, 124.

5) Köstlich ist die Travestie, die Starkather aufgegriffen hat, von dem niedrig geborenen Goldschmied, der sich als Aristokraten aufputzt (*splendida nexuerant tortum redimicula crinem et varicata vagum stringebat vitta capillum* Saxo p. 287 f.; vgl. p. 300).

Schlachtjungfrau Lathgertha, die mit männlichem Mut, lang über die Schultern herabwallenden Haares — das ihr Geschlecht verriet — an der Spitze der Männer unvergleichlich kämpfte (p. 442). Aber weit bedeutsamer ist für uns die Figur des Háraldr Hilditǫnn. Selten schön und stattlich gewachsen, wirft er sich den feindlichen Scharen entgegen; ohne Waffen, nur mit dem Königshelm und dem Mantel versehen, mit keinem andern Schutzmittel als dem Abzeichen seiner königlichen Würde d. i. mit dem offenen Haupthaar *(capillitium)*, ist er (runenkundig) gegen die auf ihn eindringenden Geschosse gefeit: *inermis siquidem ac regiis dumtaxat insignibus ornatus coetus anteibat armigeros expeditamque pugnandi copiam ferventioribus belli periculis obiectabat. directa namque in eum spicula ac si retusi acuminis essent, nocuo cassabantur effectu* (p. 362). Das war das Symbol seiner göttlichen Weihe und das Ergebnis: *Othini, cuius oraculo editus videbatur, indulgentiam expertus fuerat, ut integritatis eius habitus ferro quassari non posset. quo evenit, ut vulnifica aliis tela ad laesionem ei infligendam inhabilia redderentur* (p. 361)[1]. In jeglichem Stück erscheint er als der nächste Verwandte Balders, dessen Figur jetzt verständlich wird[2].

14.

Wie ein Nachklang der uralt volkstümlichen Vorstellungen vom altgermanischen Königtum muten uns die Worte der Snorra Edda an, in denen von der Haarzier Balders berichtet wird. Denn auch die Schönheit, der Silberglanz des Haares wird mit Bedacht in den alten Quellen hervorgehoben. Ist an sich schon Körperschönheit ein Merkmal altgermanischen Adels (*certissima nobilitatis index pulchritudo* Saxo p. 70; o. s. 175), so zeichnet sich der Königssproß namentlich durch die Schönheit des Haares aus (*insignem candore caesariem tantus comae decor asperserat, ut argenteo crine nitere putaretur* Saxo p. 334 f. *illum capitis decor approbat et nitor oris vertexque crine fulgidus* p. 340. *omnium in se oculos eximiae pul-*

1) *Háraldr var þá 15 vetra, er hann var til ríkis tekinn ok með því at vinir hans vissu, at hann mundi eiga mjǫk herskátt at verja ríkit, er hann var ungr at aldri, þá var þat ráð gert, at aflat var at seið miklum ok var seidt at Háraldi konungi, at hann skyldi eigi bíta jarn ok svá var síðan, at hann hafði aldregi hlíf í orrostu ok festi þó eigi vápn á honum.* Fas. I, 374.

2) Auch Haraldr ist schließlich gegen die Waffe, die ihm den Tod bringt, wehrlos (Gering, Weissagung und Zauber s. 17).

chritudinis admiratione deflexit; flava quippe caesarie nitentique capillatio erat p. 371). Diese Züge entsprechen so genau dem Bilde, das Snorri von der leuchtenden Schönheit des Haares von Balder entworfen hat (o. s. 59), daß die Schlußfolgerung unabweisbar ist, Balder sei dadurch in auszeichnender Weise als König gekennzeichnet worden.

In vollkommener Uebereinstimmung wird diese Kombination durch den Namen, den er führt, bestätigt. E. Schröder hat ihn zuerst richtig gedeutet (ZsfdA. 35, 237 ff.)[1]). Prokop erzählt im Gotenkrieg (1, 18) davon, daß Belisar ein Pferd geritten habe, welches durch den seltenen Glanz seines Haares aufgefallen und danach *Bala* genannt worden sei (= griech. *φαλιός*). Speciell bezieht sich der Name, wie das noch heute in oberdeutschen Mundarten fortlebende *belche*, auf die Farbe der Stirnhaare. Dadurch wird in schlagendem, etymologischem Zusammenhang erwiesen, daß Balder nach der Schönheit des Haares[2]), wie nach des Haares Fülle *Hadingus* benannt worden ist. Daß *baldr* ein von dem Haarschmuck abstrahierter Königstitel gewesen ist, folgt schließlich aus der Thatsache des Sprachgebrauchs; anord. *baldr*, ags. *bealdor* war den Dichtern in der Bedeutung „König, Fürst" geläufig.

So schließt sich der Ring unserer Beweisführung und es bewährt sich in jeglicher Hinsicht, wenn wir betonen, daß das Wesen Balders in seiner königlichen Rangstellung wurzle.

Ist der Name des Fürsten *(baldr)* nach der glänzenden Haarfülle als seiner Standestracht gebildet, so gelangte damit zugleich die Unantastbarkeit seines Trägers zu prägnanter Formulierung. Das schöne Haar, das nicht verletzt, nicht geschnitten werden durfte, ist ein Symbol der Unverletzlichkeit der Person. Denn das Haar gilt überall, bei den kultivierten wie bei den primitiven Völkern, als Sitz der menschlichen Lebenskraft.

1) Ich selbst war auf falscher Fährte gewesen (Beitr. 18, 171); dagegen hatte bereits Montelius, Sveriges hednatid s. 92 die von Schröder begründete Deutung gegeben.

2) Auf maked. βαλιός = λευκομέτωπος und kelt. *balos* (weißhaarig an der Stirn) hat R. Much, Der altgermanische Himmelsgott s. 66 f. aufmerksam gemacht; vgl. ferner lett. *balts,* lit. *baltas* (weiß) J. Grimm, Mythol. 1[4], 183. 3, 78. 384 f. 395 mit Bezug auf den ags. Königsnamen *Bældæg,* den der ags. Chronist Ethelwerd (Mon. hist. brit. 1, 512) und gleichlautend Snorri (SnE. p. 7) mit *Baldr* identifiziert (Bugge, Studien s. 312 f.); weiteres jetzt bei Thumb in den Germanistischen Abhandlungen (H. Paul dargebracht) s. 253 f.

Allerorten waltet der Glaube, daß, wie mit dem Haupt[1]), so mit dem Haar eines Menschen bedrohliche Zaubergewalt ausgeübt werden könne. Darum wird das Haar geschützt und gepflegt. Es garantiert in seiner Unverletzlichkeit den unter göttlicher Weihe stehenden Personen ihr Leben[2]). Gleich einem Simson, Samuel, Absalon stand in Rom das Haar des Flamen Dialis unter besonderem Schutz[3]), und noch heute ist es Volksanschauung, daß die Hexen über jemand Gewalt bekommen, wenn sie etwas von seinem Haar erwischen[4]). Loki heißt *hárskaþi Sifjar* (SnE. p. 84); er hatte den Verrat begangen, der Sif (*it hárfagra goþ* SnE. p. 186) ihr Haar abzuschneiden (SnE. p. 97), um sie damit in seine Gewalt zu bringen, worauf Hárbarþslj. v. 48 und Lokasenna v. 54 anspielen. Unter Zauberern und Hexen war der Glaube verbreitet, daß man ihnen nichts anhaben könne, solange sie nicht geschoren werden[5]). Im selben Sinn ist der runen- und zauberkundige altgermanische König, solange sein Haupthaar nicht angetastet wird, unverletzlich, sakrosankt, tabu[6]).

An der Unverletzlichkeit des Königs hängt aber das Volkswohl[7]). Wird das Haar abgeschnitten, so wirkt der Wetterzauber, daß Land und Leute in Gefahr geraten.

1) Vgl. die Geschichte des Mitothin bei Saxo p. 43; dazu Feilberg, Ordbog over jyske almuesmål 1, 655. Das Haupt des Toten wird bewacht (Beowulf 2909).

2) In folktales a man's soul or strength is sometimes represented as bound up with his hair and when his hair is cut off, he dies or grows weak Frazer 3², 390 f. 1, 367 ff.

3) Rob. Smith, Religion der Semiten s. 248 ff.

4) Feilberg, Ordbog 1, 770 f. Abgeschnittenes Haar muß sorgfältig versteckt, vergraben oder verbrannt werden (Wuttke³ s. 284 f.). Wurden in Rom dem Flamen Dialis Haare und Nägel gestutzt, so bestattete man die Abfälle *subter arborem felicem*, wie man sie noch heutzutage unter einem Holunderbusch vergräbt (Wuttke³ s. 314). Entsprechende Vorschriften im Veda und Avesta (Oldenberg, Religion des Veda s. 487), wie bei den Naturvölkern (Frazer 1², 382 ff.).

5) I håret er heksens styrke (Feilberg a. a. O.).

6) Gleich den Nägeln sind die Haare besonders lebenskräftig. Als der hl. Olaf bestattet war, wuchsen ihm Nägel und Haare *sem þá at hann væri lifandi maðr hér í heimi* (Heimskr. 2, 519 f.). Auch für die Nägel ist der Volksglaube ergiebig (SnE. p. 62. NgL. 1, 351. 362. 372. Germ. 26, 204 ff. u. a.) — Ein außerordentlich interessanter Beleg dafür, daß auch unter den Germanen die in dem nun einmal eingebürgerten Worte „tabu" zum Ausdruck gebrachten Vorstellungen lebendig waren, ist die Notiz des Tacitus: *separatae singulis sedes et sua cuique mensa* (Germ. c. 22. K. Bücher, Entstehung der Volkswirtschaft s. 38).

7) Ueber die primitiven Verhältnisse orientiert z. B. W. Skeat, Malay magic s. 23 ff.

In Tirol glaubt man, daß die Hexen abgeschnittenes oder ausgekämmtes Haar benützen, um Hagel und Donnerwetter übers Land zu bringen. Unter den alten Römern müssen ähnliche Vorstellungen verbreitet gewesen sein, denn an Bord der Schiffe durfte sich niemand Haar oder Nägel schneiden. Auf Neu-Seeland wird beim Haarschneiden ein Zauberspruch gesungen, um Donner und Blitz zu verhüten und die Tlinkit-Indianer führen stürmisches Wetter darauf zurück, daß außerhalb des Hauses das Haar gekämmt wurde u. s. w.[1]) In Jütland und andernorts in Skandinavien fürchtet man, abgeschnittenes Haar könnte den Hexen zu gute kommen und in ihrer Hand ein Mittel werden, um Leiden und Tod zu verursachen[2]).

15.

Der König ist berufen, die Hauptfaktoren der menschlichen Existenz in ersprießlichem Gang zu erhalten. Denn seine erhöhte Lebenskraft schuf ihm eine alles menschliche Maß überschreitende Herrschergewalt. Vermöge der ihm eigenen magischen Potenz befand er sich in wirkendem Kontakt mit den Naturkräften. Er verfügte über die Kunst, Ackerbau und Viehzucht, Sitte und Recht, Leben und Wohlfahrt zu schützen. Es war dies sein königliches Vorrecht und seine ihm durch die Religion auferlegte Pflicht. Weil der König dank seiner magischen Begabung für das Wohlergehen seines Volkes verantwortlich war, wurde er bestraft, wenn seine Dienste versagten[3]).

Welch tiefe Religiosität verknüpfte den guten d. h. den frommen König mit seinem Volke! Der Mund des Dichters hat das Wort gefunden, das den idealen Ausdruck altgermanischer Frömmigkeit bildet:

Sjau fylkum kom silkis
(snúnaðr vas þat) brúna
geymir grundar síma
grandvarr und sik (landi).
Ǫll lét senn enn svinni
sǫnn Einriða mǫnnum,

1) Frazer 1², 378 ff.
2) Feilberg, Ordbog 1, 770 f.
3) Auch hiefür hat Frazer (1², 157 ff.) reiche Materialien beigebracht; ich erinnere namentlich an die schöne Stelle des Beowulf 2324 ff.

herjum kunnr, of herjuð
hofs lǫnd ok vé banda;
at veg jǫtna vitni
valfalls of sæ allan
(þeim stýra goð) geira
garðs Hlóriði farði.
Ok herþarfir hverfa,
hlakkar móts, til blóta,
rauðbríkar fremsk rækir
ríkr, ásmegir, slíku;
nú grœr jǫrþ sem áðan,
aptr geirbrúar hapta
auðrýrir lætr ǫ́ru
óhryggra vé byggva.
Nú liggr alt und jarli
(ímunborðs) fyr norðan
(veðrgœðis stendr víða)
Vík (Hákonar ríki).

Diese Strophen aus der Vellekla des *Einarr skálaglamm* (Heimskr. 1, 280 f.) umschreibt der Geschichtschreiber mit den Worten, Hákon jarl habe sein Volk zum Gottesdienst angehalten und gleich im ersten Jahr seiner Herrschaft sei der Häringsfang ergiebig und die Kornernte ungewöhnlich gut ausgefallen. Es war Hákon jarl der Gute[1]). Einarr, dem Dichter, einem seltenen Charakter, verdanken wir tiefere Aufschlüsse[2]). Er betont die Gewissenhaftigkeit und untadelige Lebensführung des Königs (*eiðvandr, grandvarr*), dessen Hoheitssymbol — *brúna grundar silkis síma* — gewiß nicht ohne Grund neben seinen kriegerischen und politischen Erfolgen hervorgehoben wird; seine Weisheit gipfelt in seiner Frömmigkeit und in der Fürsorge für die Tempel der Götter, nach deren Willen er die Herrschaft führt; hilfreich erscheinen deshalb die Asen und mehren den Ruhm des Königs: „Jetzt ist die Erde wieder grün und fruchtbar geworden, wie ehemals, denn wohlgesinnt läßt der König sein Volk die Götter im Tempel verehren“;

1) Fagrskinna p. 26.
2) F. Jónsson, Lit. hist. 1, 546: Einars opfattelse af en høvding og hans virksomhed er af en langt mere etisk art end vi ellers i reglen finder.

drótt þótte sá dǫglingr vesa,
kráþu með gumnom góþ ár komen Helg. Hund. 1, 7[1]).

Die Anschauung, daß des Volkes und Landes Wohl und Wehe vom König abhänge, war ein religiöser Trieb, der in der Verehrung des Königs als des „Guten" gipfelte. Dieses Epitheton bringt nicht etwa eine moralische, sondern eine religiöse Wertung. Wie in Norwegen Hákon der Gute, ist in Dänemark der alte König Fróþi der „Gute" gewesen, den das Volk als seinen Liebling gehegt hat. Saxo schildert ihn mit den Worten: *Frotho ob avitae felicitatis memoriam, quam suo nomine referebat, ab incunabulis primisque infantiae rudimentis adeo cunctis carus exstitit, ut ne humi quidem incedere aut consistere toleratus sinu iugiter atque osculis foveretur. ita non uni modo pædagogo addictus sed quasi communis omnium alumnus extabat . . . adeo namque liberalis extitit, ut recenti largitatis consuetudine prisca militiae stipendia duplicaret. neque enim se tyrannorum more communibus vitiorum illecebris obiciebat* (= anord. *grandvarr*), *sed quidquid honestati proximum pervidebat, ardenter appetere, opes in propatulo habere, caeteros largiendo praecurrere, omnes humanitatis officiis antevenire et, quod difficillimum est, virtute invidiam vincere contendebat. cuius rei gratia brevi tantam apud omnes claritatem contraxit, ut adolescentulus non modo fama maiorum titulos exaequaret, sed etiam vetustissima regum monumenta transcenderet* (Saxo p. 273). Dieses guten Königs Regierungszeit ist als *Fróþafriþr* sprichwörtlich geworden; die isländischen Quellen schildern seines Landes Wohlstand und Fruchtbarkeit[2]) und nicht ohne tieferen Sinn führt *Fróþi* den Königsnamen „der Weise" [3]). Er hat Ruhm geerntet für die siegreiche Beherrschung der Naturkräfte, die er in den Dienst der Menschen zwang. Erdsegen wirkte sein Regiment. Im Zauberbann des Königs schenkte der Boden Frucht und Erz: *þá er Friðfróðe réð ríkenu var ár svá miket, at akrar urðu sjalfsáðer ok þurfte ei við vetre at buast ok þá fanst í jǫrðu allskonar málmr* (Rímbegla 318)[4]).

1) So richtig Symons; vgl. auch Bugge, The home of the eddic poems s. 88 f.
2) Olrik, Oldhistorie s. 197.
3) Panzer, Hilde s. 125. 313 f.
4) Müller-Velschow, Not. uber. p. 173 ff. *fertur fuisse hoc tempore incredibilis annonae in Dania proventus* etc. Aarbøger 1894, 106. Der Gold mahlenden

Auch unter dem Regiment Balders werden die Fluren unbesät reichen Ertrag liefern: *mono ósáner akrar vaxa* (Vǫl. 62). Wie der Könige Leistung, liegt Balders Wirken in dem Prädikat *ársæll* beschlossen [1]).

Die Funktionen des Königs sind aber keine andern als die des Stammesgottes, dessen Abkömmling im König sich darstellt. Der Stammesgott wurde kurz Freyr, d. i. „der Herr" genannt [2]) und „der Herr" ist für sein Volk vornehmlich *árguþ* (SnE. p. 82): *hann rædr fyrir regni ok skini sólar ok þar med ávexti jardar ok á hann er gott at heita til árs ok fridar; hann rædr ok fésælu manna* (SnE. p. 29) [3]). Das schwedische Paar *Freyr-Fjǫlnir* findet seine Entsprechung in dem dänischen Paar *Skjǫldr-Fróþi*. Auch *Skjǫldr* (ags. *Scyld*) [4]) ist Herr über die Fruchtbarkeit der Erde und als solcher mit dem Attribut der Garbe ausgestattet (*scéfing* Beitr. 20, 147 f.); an ihn knüpfte sich, wie es scheint, die Sage von der Einführung rationellen Ackerbaues und der darauf beruhenden Segnungen eines in Fülle heiter sich fortspinnenden Daseins [5]). Seinen Nachruhm faßt der Dichter in das schlichte, fromme Wort: *þæt wæs gód cyning* (Beowulf 11). Auch der König ist kraft seines göttlichen Wirkens der Brotherr seines Volkes (ags. *hláford*, vgl. anord. *foldar vǫrþr, foldar valdr, grundar vǫrþr* u. ähnl. Corp. poet. bor. 2, 479 f.).

Auf die militärischen Talente kam es nach der Auffassung der Germanen beim Könige nicht eben an, denn für ihre kriegerischen

---

Mühle des Fróþi entspricht Balders Ring *Draupnir* als ein Symbol des Reichtums; ich erinnere an die auf Reichtum sich beziehenden Kenningar (s. 40 f.) und an Skirnesm. 21. 22, wonach Draupnir nichts weiter bedeutet als „Reichtum"; Gold heißt *Draupnis dǫgg, Draupnis dróg, Draupnis dýr-sveiti.*

1) Vgl. noch über des Fróþi schwedischen Zeitgenossen Fjǫlnir „den Vielwissenden" Ynglingasaga c. 11. Uhland, Schriften 6, 423 ff.

2) Der König heißt *Freys ǫttungr* (Ynglingas. v. 25, o. s. 81), denn die Könige *ad Frö deum generis sui principium referebant* (Saxo p. 384), sind daher *Frö filii* (p. 278), *Frö dei necessarii* (p. 384). Welcher, uns mit persönlichem Namen bekannte, Gott den Ehrentitel Freyr erhalten habe, ist vorerst nicht zu sagen; es ist nur Gewicht darauf zu legen, daß Freyr nicht ein Göttername, sondern ein Titel ist (A. Kock, ZsfdPh. 28, 293 Anm.), den auch der König führt (ags. *fréa*, ahd. *frôno*).

3) *hann gerir mǫnnum árbót* Flat. 1, 338. Ynglingas. c. 9. 10; scharfsinnig und geistreich hat A. Kock *Ingunarfreyr* (Lokas. 43) als *Inguna árfreyr* gedeutet (Svensk hist. Tidskr. 1895, 160 ff.). *Freyr* = *Saturnus* Annaler 1848, 4. Zur Sage von seinem Tod vgl. Saxo p. 256 f.

4) *Skánunga goþ* Flat. 3, 246. Fms. 5, 239.

5) Ten Brink in Pauls Grundr. 2, 1, 533.

Unternehmungen pflegten sie einen besonderen Heerführer zu bestellen. Naturgemäß wird also auch für das Charakterbild Balders von seinen soldatischen Eigenschaften kein Aufhebens gemacht (*armis celeber* Saxo p. 121. Lokas. 27).

Königliche Rangzeichen sind ebensowohl die wenig hervorgehobenen kriegerischen als die hochentwickelten religiösen Eigenschaften Balders. Sie kulminieren in dem Epitheton ornans „der Gute“ (*Baldr enn góđi* SnE. p. 56). Durch den genealogischen Zusammenhang schwedischer und dänischer Stammeskönige mit dem Stammesgott wird auch das genealogische Verhältnis zwischen Odin und Balder erhellt [1]). Bis ins Kleine stimmen einzelne Prädikate, die Saxo dem Frotho, Snorri dem Balder beilegt, überein [2]) und bestätigen, daß in dem legendarischen Königtum die Wurzeln von Balders Kraft liegen, daß Balder zuvörderst als gottentsprossener altgermanischer König verstanden werden muß.

Gleichmäßig kehrt bei den alten Göttern und den alten Königen der Zug wieder, daß sie zu Wagen gereist sind. Die den Balder betreffende Notiz ist bereits s. 99 f. besprochen worden; hier ist sie zu erledigen. Auch Freyr fuhr im Wagen (SnE. p. 58) als *vagnaguþ* (ZsfdPh. 28, 289 f.), Frotho benutzte — wie Balder *ob corporis invaletudinem* — das *regale vehiculum* (Saxo p. 256), und wie die Odinssöhne (Haraldr Hilditǫnn; Bugge, Studien s. 117) im Wagen fuhren, so hieß Odin selber „Freund der Wagen“ (*vagna rúni* Sonartorrek v. 22). Noch Þjóþolfr nennt im Ynglingatal den König „Wagenlenker“ (*reiþar stjóri* Heimskringla 1, 85) [3]) und dieses Epitheton dürfte kaum anders gedeutet werden als in den ältesten irischen Sagen, in denen der König und die großen Herren zu Wagen fahren und folglich „Wagenfahrer“ so viel ist als „Fürst“ oder „Edler“ [4]). Jetzt kommt auch eine fast völlig überdeckte angelsächsisch-isländische

---

1) Odin hieß ausdrücklich *Baldrs faþer* Vǫl. en sk. 2; o. s. 28.

2) *liberalis, honestus, humanus, cunctis carus evasit (= hann er beztr ok hann lofa allir)* etc. Detter, Beitr. 19, 509 f.

3) Arkiv f. nord. Fil. 15, 139 f.

4) R. Thurneysen, Sagen aus dem alten Irland s. XI. — Aus Anlaß der bekannten Umfahrt des Gottes Freyr in Schweden ist an die nach bestimmtem Ritual vollzogene Umfahrt des altgermanischen Königs zu erinnern; J. Grimm, Rechtsaltertümer 1⁴, 364 ff. — „Almindelig træk er det i sagn, at fornemme spøgelser kommer kørende“ Feilberg, Ordbog 2, 166 f.

Ueberlieferung zu ihrem Recht, nach der Balder ein alter König und Ahnherr eines Königsgeschlechts gewesen sei: *Oðinn setti til landzgæzlu III sonu sína; er einn nefndr Vegdeg, hann var ríkr konungr ok réð fyrir Austr-Saxalandi . . . annar sonr Oðins hét Beldeg, er vér kǫllum Baldr, hann átti þat land, er nú heitir Vestfál . . . enn þriði sonr Oðins er nefndr Sigi, hans sonr Rerir; þeir langfeðr réðu þar fyrir, er nú er kallat Frakland . . . frá ǫllum þeim eru stórar ættir komnar ok margar* (SnE. p. 7). Aber auch des Saxo Grammaticus dänische Sage hat Balder als König festgehalten (o. s. 89 ff.).

16.

Die Dürftigkeit dieser Belege beweist freilich so viel, daß ein historisches oder sagenhaftes Königtum Balders für den Mythus nicht wesentlich war. Der Mythus hat es nicht mit einem leiblichen, sondern mit einem heroisierten König, einem Asen zu thun.

Der gottähnliche König ist auf Grund seiner legendarischen Abkunft eine Incarnation des Stammesgottes und wird nach seinem Tod zu den Göttern aufgenommen, apotheosiert. Jordanes faßte diesen Volksglauben in den Satz: *Gothi proceres suos non puros homines sed semideos id est ansis vocauerunt.* Hákonarmǫl und Eireksmǫl sind Preislieder auf apotheosierte Könige, und nach der Vita Anskarii (c. 26) sind die Götter übereingekommen, den Schwedenkönig Ericus in ihr Kollegium aufzunehmen *(ut sit unus de numero deorum)* [1]. So könnte es Balder ergangen sein. Aber von seinem Wirken als Landeskönig bewahrt höchstens die ganz eigenartige seeländische Lokalsage (o. s. 108) eine irdische Spur. Die isländische und die norwegische Tradition versetzt ihn unter die Asen, d. h. der Baldermythus hat den apotheosierten König zum Helden [2]. Selbst Saxo bezeichnet ihn noch als Halbgott (*semideus* p. 113). Einer eingehenderen Darlegung der Apotheosis bin

---

1) *Guðmundr hét konungr . . . eftir dauða Guðmundar blótuðu menn hann oll kǫlluðu hann goþ sitt* Hervararsaga c. 1 (Maurer, Bekehrung II, 77). *tanquam deos ac reges creare in aequo positum foret* Saxo p. 130. *Haldanus apud Sveones tantus haberi coepit, ut magni Thor filius aestimatus divinis a populo honoribus donaretur ac publico dignus libamine censeretur* Saxo p. 324.

2 Anders, aber willkürlich, Bugge, Studien s. 259 f.



ich durch die abschließende Darstellung in Erwin Rohdes Psyche überhoben. Starb der König, so wurde seine Leichenfeier prunkvoll begangen und Ehre dem Verstorbenen erwiesen, nicht wie einem Menschen, sondern als einem Heros, einem Verklärten, einem nach dem Tode zu göttlichem Leben erhöhten Halbgott oder Asen. Sind auch allmählich die Grenzen zwischen einem Gott und einem Heros fließend geworden, so war Heroenwürde doch nicht ranggleich mit Götterwürde. Auch die Asen der Germanen waren nicht Vollgötter, sondern „Halbgötter" *(semidei)* und als Göttersöhne der *patria potestas* der großen alten Götter unterstellt.

Ein prächtiger Beleg dafür, daß Balder schon mit diesem seinem Namen über die profanen irdischen Verhältnisse hinaus in die Welt der verklärten Heroen hinüberweist, liegt in dem althochdeutschen zweiten Merseburger Zauberspruch vor [1]. Ich schließe mich der Auffassung an, welche die einleitende, aus dem Götterleben erzählte Geschichte auf den Ausritt Wuotans und der Frija unter Begleitung einer männlichen und einer (oder mehrerer?) weiblichen Person bezieht. Der Heroine (= anord. *ásynja*) *Vol* (= anord. *Fulla*) entspricht der Heros *Phol*. Er ist es, dessen Pferd Schaden nimmt, er ist es, der das Epitheton *balder* führt und durch dieses Epitheton zwar nicht mit Balder gleichgesetzt, aber gleich diesem als „heroisierter König" *(rex crinitus)* gekennzeichnet ist [2].

Ich kann mir nicht versagen, schließlich von den Ausführungen Gebrauch zu machen, die J. Grimm diesem Prädikat gewidmet hat: „Zwischen Gott und dem Menschen besteht eine Stufe, auf der sich beide einander vermitteln, das göttliche Wesen den irdischen Dingen näher gerückt, die menschliche Kraft verklärt erscheint." „Wie im Standesverhältnis der Edle zwischen dem König und Freien, so steht der Held zwischen Gott und dem Menschen. Aus den Edlen gehen Könige, aus den Helden Götter hervor. *ἥρως ἐστὶ ἐξ ἀνθρώπου τι καὶ θεοῦ σύνθετον, ὃ μήτε ἄνθρωπός*

1) Die umfangreiche Litteratur über dieses Denkmal siehe bei Martin Müller, Ueber die Stilform der altdeutschen Zaubersprüche (Gotha 1901) s. 18; dazu QF. 51, XXVII; A. Kock in Svenska landsmålen VI (1888) CXLVI ff.; Niedner, ZsfdA. 43, 101 ff.

2) Ahd. *Paltar, Baldor* bei Förstemann, Altdeutsches Namenbuch 1², 238 f.; ZsfdPh. 27, 451, Weitere Zeugnisse für *balder* aus Deutschland fehlen (Bugge, Studien s. 309 ff.

ἐστι, μήτε θεός, καὶ συναμφότερός ἐστι (Lucian in dial. mortuor. 3), doch so, daß das Menschliche vorwalte: *ita tamen ut plus ab homine habeat,* sagt Servius zu Aen. 1, 200. Der Held unterliegt Leiden, Wunden, dem Tode, von welchem nach der Vorstellung des Altertums selbst die Götter nicht frei blieben. In dem Helden erreicht der Mensch die Hälfte der Gottheit, er wird Halbgott, *semideus* (Ilias 12, 23. Hesiod, Erga 159). Jordanes wendet *semidei* auf die *ansis* an, wie Saxo Grammaticus den Balder für einen *semideum, arcano superum semine procreatum* ausgiebt" (Mythol. 1⁴, 282).

ZWEITES KAPITEL

BALDERS TOD

A. Analyse des Mythus.

Die dichterische Einkleidung ist reicher für Balders Tod ausgefallen als für sein Leben. Aber was sich von dichterischen Motiven an den rituellen Vorgang angesetzt hat, bildet nur den Rahmen, durch den das ursprüngliche Thema eindrucksvollere Fassung gewinnen sollte. Unsere Aufgabe ist es, diesen Rahmen loszutrennen und den Mythus von dem dichterischen Schmuckwerk zu befreien, mit dem die Erzähler ihn bereichert haben.

Selbstverständlich geschah dies unter den für mündliche Tradition allgemein geltenden Formen. Die Rahmenerzählung bewegte sich in Varianten. Daher lautet die Geschichte von Balders Tod in dem isländischen Mythus anders als in der norwegischen Saga oder im dänischen Märchen. Mir will scheinen, als ob dieses dem ursprünglichen, einfacheren Tenor zunächst geblieben sei; wenigstens stimmt es in den Hauptzügen zu unserer ältesten mythologischen Quelle, der altnorwegischen Vǫluspá. Nach diesem Gedicht geht Hǫþr hin, den Mistelzweig zu holen (o. s. 117), kehrt zurück und rasch folgt die That: Hǫþr schießt die verhängnisvolle Pflanze gegen Balder ab und dieser stürzt tot zusammen. Nach dem dänischen Märchen kehrt Höther von dem geheimnisvollen Besuch bei den Feen heim, tritt Balder entgegen und stößt ihn nieder. Dieser Verlauf stimmt auch genau zu der in uralter Tradition gefestigten Erzählung vom Tode des Zauberers im Märchen vom verborgenen Leben: der Prinz geht hin, holt das Objekt, in dem des Zauberers Seele verborgen ist und macht ihm auf dem kürzesten Weg den Garaus (o. s. 137 ff.).

Ist so ursprünglich die Märchenerzählung vom Tode Balders eingerichtet gewesen, dann beanspruchen die isländische und die jüngere norwegische Variante andern litterarischen Gattungen zugerechnet zu werden.

Die jüngere norwegische Darstellung, wie Saxo sie giebt, ist in ihrem romanhaften Aufbau von S. Bugge und A. Olrik gewürdigt[1]. Die im Märchen erzählte letzte Begegnung[2] ist zu einer Schlacht ausgewachsen: auf der einen Seite Balder-Thor und die heiligen Scharen der Götter, auf der andern Seite der fabelhaft starke Höther mit eigenem und befreundetem Hilfskorps. Aber über diese sind wir wenig unterrichtet, der Erzähler giebt nur so schwache Andeutungen, daß die Annahme, hier liege Umdichtung eines einfacheren Typus vor, nach dem Höther die That allein verübte, sich auch ohne Variantenapparat aufdrängen muß.

Darin stimmt auch der isländische Mythus zum dänischen Märchen, daß Hǫþr allein, abgesondert von allen übrigen, die Begrüßung Balders aufnahm. Dem isländischen Lied, welches Snorri als Quelle benützte (Kv.), lag nun aber ein neues typisches Motiv zu Grunde: der König ist kraft des ihm vertrauten Waffenzaubers unverwundbar. Wirkungslos prallen die gegen ihn gerichteten Geschoße ab. Saxo Grammaticus kannte dieses Motiv auch. Bei Haraldr Hilditǫnn brachte er es in einer Form an, die geeignet ist, jener isländischen Scene den Charakter eines nur für Balder giltigen Vorganges zu rauben[3].

Einen zweiten Gesichtspunkt liefert die Angabe der SnE., die Begegnung, welche in allen andern Quellen die Merkmale tötlichen Ernstes trägt, sei nur ein Spiel gewesen (*skemtun* o. s. 47, 3). Wie in den Göttergeschichten des Saxo alles zu eitlem Schein und leerem Spiel verflüchtigt wurde, so nahm bei jenem, dem alten Götterglauben entfremdeten Isländer der mythische Angriff auf den unverletzlichen Asen den Charakter eines Scheinkampfs an. Auch davon wußte ja die Götterlegende

1) Kilderne s. 35 ff. Oldhistorie s. 22 f. (o. s. 67 ff.).

2) Ich hebe hervor, daß in keiner Quelle irgendwo von einem eigentlichen Kampf die Rede ist.

3) *(Haraldus) Othini indulgentiam expertus fuerat, ut integritatis eius habitus ferro quassari non posset. quo evenit, ut vulnifica aliis tela ad laesionem ei infligendam inhabilia redderentr* (p. 361; o. s. 212). Das deckt sich ziemlich genau mit den Worten Snorris o. s. 47, 6—10.

zu erzählen. Die mythischen Kämpfe der Asen sollen nur Scheinkampf und Kampfspiel gewesen sein. Indem der isländische Dichter die mythische Begegnung der beiden Asen Balder und Hǫþr in der Art der mythischen Kampfspiele der Asen behandelte, gewann er die neue, von allen andern Berichten so stark abweichende Fassung. Seine Quelle war der Mythus von den alle Tage zum Kampf ausrückenden *einherjar*[1]: *eða hvat er s k e m t u n einherja, þá er þeir drekka eigi? Hárr segir: hvern dag, þá er þeir hafa klæ:k, þá h e r v æ ð a þeir sik ok ganga út í garðinn ok b e r j a s k ok fellir hverr annan; þat er l e i k r þeira; ok er líðr at dǫgurðarmáli, þá ríða þeir heim til Valhallar ok setjask til drykkju* (SnE. p. 41; vgl. *hǫggvask* Vafþruþnesm. 41)[2].

Nach diesen quellenmäßigen Voraussetzungen ist die isländische Episode zu beurteilen. Die Asen haben auf dem Dingplatz nach Gewohnheit mit ihren Kampfspielen begonnen. Sie schleuderten und schwangen gegen Balder die Waffen. Er blieb am Leben. Soweit entspricht die Scene dem Mythus von dem Kampfspiel der Asen. Ziehen wir ihn, als nur den Zwecken der Exposition dienend, heraus, so erhalten wir als ursprüngliche Scene, was folgt und ganz und gar nicht mit jener formelhaften Einkleidung, wohl aber mit Vǫluspá und mit dem dänischen Märchen sich verträgt: plötzlich wandelt sich, was Scherz und Spiel gewesen war, zu bitterem Ernst, und auf den Tod getroffen bricht der herrliche Ase zusammen. Hǫþr hatte den ihm von Loki in die Hand gespielten Mistelzweig gegen Balder abgeschossen und mit dieser unscheinbaren Waffe Balder das Leben genommen.

Repräsentiert die Snorra Edda (bezw. die ihrem Bericht zu Grund liegende isländische *kviþa* Kv.) eine durch Interpolation, durch Einfügung des Kampfspiels der Asen erreichte dichterische S t e i g e r u n g des in Vǫluspá und in dem dänischen Märchen angedeuteten Hergangs, so wuchs diese Steigerung ins Großartige bei Saxo Grammaticus, sofern er die jüngere norwegische Saga, die statt des mythischen Kampfspiels schon eine Götter-

1) Beitr. 19, 508. 514. ZsfdA. 41, 330.

2) Cfr. *ii sunt, qui ferro in necem acti, cladis suae speciem continuo protestantur exemplo praesentique spectaculo praeteritae vitae facinus aemulantur* Saxo p. 51.

schlacht bot, als imponierendes Kriegstableau vor uns hinstellte.

Ein Bedürfnis, die Ueberlieferung neu auszustatten, drängte sich auf, wenn der alte Mythus (Vǫluspá und dän. Märchen) das die Abgabe des Schusses ermöglichende Zusammentreffen zwischen Balder und Hǫþr nur andeutungsweise behandelte und es der Phantasie der Epigonen anheimgab, von ihnen empfundene Lücken zu ergänzen.

Eine freie dichterische Ergänzung stellt auch die Fabel von dem Rächer Balders dar, der noch im dänischen Märchen fehlt, der ihm erst im Zusammenhang norröner Dichtung erstehen konnte, welche das Vorgehen Hǫþrs gegen Balder auf eine zwischen ihnen bestehende Fehde (norw.) oder auf absichtslose Missethat (isländ.) zurückführte. Forderte nach solcher Begründung des Falles das Rechtsgefühl den sühnenden Rächer, so spendete der Sagenschatz willig das Lieblingsmotiv einer Blutrache. Ehe die Dichtung die That des Hǫþr mit dem Makel der Missethat belastete, war kein ernster Anlaß, den Groll des Toten zu versöhnen. Noch der alte Mythus läßt unter dem beteiligten Personal die Figur des Rächers vermissen; er gehört einer jüngeren Generation an[1]).

B. Die religiösen Grundgedanken.

Ist die dichterische Einkleidung dem alten Thema von Balders Tod nicht eben gefährlich geworden, so sind wir bei dem Versuch, die religiösen Grundgedanken aus der Dichtung herauszuschälen, auch insofern günstig gestellt, als im Mittelpunkt dieses zweiten Hauptstücks eine Handlung steht. Da nun diese Handlung in den Hauptquellen übereinstimmend sich auf mythischem Boden abspielt (o. s. 104), ist fürs Allgemeine kaum eine

1) Um den formelhaften Charakter der Rachescene hervortreten zu lassen, genügt es, auf die Geschichte des Amlethus, des *pius noxae parricidalis ultor*, zu verweisen (Saxo p. 150 ff.). Auch die Schilderung des Zustandes der Unreinheit (Vegtamskv. 11), in dem der Rächer sich befindet, solange der Mord nicht gerächt ist, trägt durchaus typisches Gepräge (Rohde, Psyche 2², 77 f. Müllenhoff, DA. 4, 414 ff.). Die ganze Episode ist bereits von Detter, Beitr. 19, 507 richtig beurteilt.

andere Interpretation denkbar, als sie bisher von allen Erklärern gegeben worden ist. Die von Hǫþr verübte Tötung Balders ist nie anders als rituell gedeutet und wiederholt auf einen Jahresritus bezogen worden. Doch gehen in der näheren Bestimmung des der Dichtung zu Grunde liegenden Ritus die Hypothesen auseinander (o. s. 2 ff.).

Indem auch ich darauf ausgehe, den Mythus auf einen hinter ihm liegenden, mit dem alten Kultus in Zusammenhang stehenden Ritus zurückzuführen, knüpfe ich an die Ergebnisse an, die für die Wesenheit Balders bereits gewonnen sind. Das Problem liegt danach in dem Paradoxon, daß ein mit Unverletzlichkeit, mit gesichertem Leben begabter Heros stirbt, daß ein mit magischer Weisheit Leben und Tod beherrschender Ase trotz göttlicher Fürsorge seines Lebens beraubt und dem Totenreich überantwortet wird. Er, der *aldrrúnar* kennt (Rígsþ. 44), wird durch das Orakel bedroht: *(Hǫþr man) Oþens sun aldre ræna* (Vegtamskv. 8).

1.

Uebereinstimmend berichten unsere Hauptzeugen, daß Balder ein Sohn Odins und ein Ase (oder *semideus*) gewesen sei. Kombinieren wir diese Aussage mit der abweichenden Tradition, die ihn als göttlich wirkenden Landeskönig vorführt, so ergiebt sich die These, daß der Mythus von Balders Tod sich um einen heroisierten König drehe.

Trifft dies zu, dann sind wir zu der Schlußfolgerung genötigt, daß Balder zu den Insassen von Valhǫll, zu Odins Heer gerechnet worden sei.

Die weitgedehnten Hausanlagen von Asgarþr (= *Glaþsheimr*) führen in den alten Liedern den Namen *Valhǫll* oder *Hropts sigtopter* (Vǫl. 62) oder *Oþens túnar* (Vafþruþnesm. 41) oder *Oþens saler* (Helgakv. Hund. II, 49 u. a.) Genauer werden sie als *Oþens salkynne* (Grimnesm. 9. 10) bezeichnet[1]). *salkynne* meint die Gesamtheit der zu einem Gehöft gehörenden Gebäude.

1) Vgl. *Freyjo túnar* Þrymskv. 3. *Friggiar fensaler* Vǫl. 34. *Suttungs saler* Hávam. 103; charakteristisch ist aber namentlich die Unterscheidung von *Heljar saler* und *Oþens saler* Vǫl. 43 (Beitr. 12, 235).

Daß unter diesen auch Balders Wohnung sich befand, erfahren wir nicht bloß aus den Eireksmǫ́l (o. s. 30), sondern auch aus Lokasenna (v. 28), wo Loki zu Frigg sagt, er sei schuld daran gewesen, daß Balder nicht mehr ins Gehöft reite (o. s. 29 f.). Balder ritt also einstmals zur Burg, wie die Einherjar zu thun pflegten [1]). Die mythologische Ueberlieferung legte die in Zukunft einmal zu erreichende Maximalzahl der zur Burg gehörenden einzelnen Häuser (Einzelwohnungen) auf 540 fest [2]). Das Hauptgebäude war *Hǫ́va hǫll*, die Königshalle [3]). In demselben Bezirk — *á því lande es ek liggja veit fæsta feiknstafe* — liegt auch das Haus Balders mit Namen *Breiþablik* (Grimnesm. 12) [4]). Denn da, wo die Götterwohnungen aufgezählt werden, ist den einzelnen Göttern ein größerer Landbezirk zugewiesen (Beitr. 12, 227): *þórr-þrúþheimr, Ullr-Ydaler, Freyr-Alfheimr, Oþenn-Glaþsheimr* u. s. w. Nur einige Namen, darunter Balders und seines Sohnes Wohnung, sind nicht Bezirksnamen, sondern Hausnamen [5]). Wie z. B. þórs Haus *Bilskirnir* heißt (sein Bezirk *þrúþheimr* oder *þrúþvangr*), so heißt Balders Haus „Weitglanz“ [6]), seines Sohnes Haus „Glanz“.

Daß Balders Wohnung in Valhǫll gedacht war, hat schon Schullerus richtig bemerkt [7]). Den entscheidenden Beleg liefert Vǫl. 34, wo der Tod Balders als *vǫ́ Valhallar* beklagt wird [8]). Weil Balder zu den Valhǫllbewohnern, zu den *einherjar* gehörte, weckte hier sein plötzliches Ableben beängstigende Trauer.

1) *ríþa þeir heim til Valhallar* SnE. p. 41; vgl. *ríþa menn dauþer* Helgakv. Hund. II, 39.

2) Valhǫll hat 540 Thüren (Grimnesm. 23).

3) *er hann kom í borgina, þá sá hann þar háva hǫll* SnE. p. 9 f. Die Hofanlage bestand aus einzelnen Häusern; denn jedes „Zimmer“ war ein Haus für sich (Laxdœlasaga c. 70, 2. Pauls Grundr. 3², 429 f.)

4) *hann býr þar sem heitir Breidablik, þat er á himni* o. s. 45.

5) Schullerus (Beitr. 12, 275) hat irrtümlicherweise *Breiþablik* statt unter die Häuser, unter die Bezirke eingerechnet.

6) Uhland, Schr. 6, 83. J. Grimm, Mythol. 3⁴, 78, DWb. II, 114. Der (magische) Name bezieht sich wahrscheinlich auf den Sonnenschein im Zusammenhang mit dem Prädikat *ársæll* (o. s. 218); vgl. die Hausnamen uncivilisierter Völker o. s. 173.

7) Beitr. 12, 235. *Valhǫll*, ursprünglich der Name für die Halle, ist als der wesentlichste Teil Bezeichnung der ganzen Burganlage geworden (Beitr. 12, 277 Anm.).

8) *vǫ́* bedeutet nach F. Jónsson (zu Heimskr. 1, 150 v. 66) „noget pludseligt, der kommer tilsyne, helst af faretruende art; noget der er at forbavses over“.

So erklärt sich, weshalb eventuell nicht bloß Hǫþr (o. s. 42), sondern auch Hermóþr (o. s. 50) als Balders Bruder ausgegeben werden konnte. Denn die *einherjar* alle sind dem *Herjafaþer* als seine Söhne unterstellt und stehen als Söhne Odins zu einander im Bruderschaftsverhältnis. Das Epitheton *Oþens barn* (*sonr*), *Othini filius*, das Balder führt, weist ihn als *einhere* aus [1].

Was da in Valhǫll wohnt, ist *Oþens kyn* (Hárbarþslj. 24), Odins Geschlecht. Es sammelt sich aus den Edelingen, den Helden (*hǫlþar* Vǫl. 43), die auf Erden die Krone des Nachruhms tragen und als irdische Götter nach ihrem Tod zu himmlischen Asen erhoben werden. Die „Männerauslese" kommt nach Valhǫll (Hyndlolj. 11. 16), ihre bevorzugten Lieblinge holen die Götter heim [2]. Sprößlinge der alten Königsgeschlechter, wurden sie dem Odin schon in frühester Jugend geweiht [3], im Schlachtopfer durch Odin selbst oder seine Sendboten nach Valhǫll erhoben, um hier an seinem heitern Leben und an seiner Machtbefugnis teilzunehmen [4].

Das altgermanische Königtum bildet gleichsam eine Brücke zwischen Himmel und Erde (o. s. 221 f.). Könige der nordischen Erde wurden zu Asen des nordischen Himmels. Balder als *hǫlþr-einhere* (= ahd. *balder*) ist eine synonyme Formel für das von uns gewonnene Resultat, daß er als heroisierter König anzusprechen sei.

Dadurch fällt Licht auf jene merkwürdige Aussage, die in der durch SnE. erhaltenen Ljóþaháttrstrophe steckt (o. s. 51 f.): *kviks né dauþs nautkak karls sonar.* Nach Rigsþula 24 war ein hǫlþr *karls ættar.* Wurde Balder zu den Insassen von Valhǫll gerechnet, konnte er hǫlþr und als hǫlþr konnte er *karls sonr* heißen, wenn Loki übelwollend nur eine trockene Konstatierung des möglichen Sachverhalts geben [5] und boshaft an die

1) Der König heißt *jarla einbani* (Hákonarm. 3).

2) *Baldr var svá ástsæll* SnE. p. 59. *goþin hafa lengi haft rækd mikla á ástmǫnnum sínum* Heimskr. 2, 189.

3) Olrik, Oldhistorie s. 85 f.

4) *ǫllu at ráþa meþ sér* Helgakv. Hund. II, 38—39.

5) Den wahren Sachverhalt scheint Málsháttakvædi zu bieten, welches von Balder weiß, daß er als ein Mann von hehrer Abkunft gegolten habe (o. s. 42 f.); anders Aarbøger 1888, 333.

dem unsterblichen Asen anhaftenden Schlacken seines Erdenlebens erinnern wollte [1]. Implicite bringt diese Strophe mit der Gegenüberstellung des lebenden, des „toten“ und des in die Unterwelt gebannten Balder ein Zeugnis dafür, daß man annahm, Balder habe einmal auf Erden gelebt und sei nach seinem „Tod“ zum Asen geworden. Im einen wie im andern Stadium seiner Existenz hatte Loki keinen Vorteil von ihm gehabt. Nun aber hat er ihn, um seinen Nutzen daraus zu ziehen, mit Beschlag belegt.

Könige und Prinzen, in deren Adern Götterblut floß, aus den alten Geschlechtern entsprossene Edelinge wurden nach Valhǫll aufgenommen [2], wenn sie sich selbst dem Odin opferten (wie z. B. Hadingus bei Saxo) oder dem Odin geopfert wurden (wie Helgi in Helgakv. Hund. II) oder — und das ist nur ein anderer Opferritus — auf der Walstatt blutigen Opfertod fanden [3]; denn auch der Krieg und die Schlacht waren religiös geweiht [4]. Lagen diese Bedingungen nicht vor, so sind auch Könige in die Unterwelt hinabgefahren [5]. Die durch Opfertod geweihten Heroen dagegen erhielten den Ehrentitel *einherjar* oder *æsir* und lebten im Kultus als Söhne des Odin fort (*Hropts megir* Lokas. 45. *óskasynir* SnE. p. 25). Sofern oder soweit sie *reges criniti* gewesen waren, hießen sie *haddingjar*, daher denn Valhǫll als *haddingja land* bezeichnet wurde [6], wie man auch von *haddingja val* (strages heroum) sprach [7].

---

1) Vortrefflich werden die Worte des Loki durch die Strophe des Vitgeirr (Heimskr. 1, 150) beleuchtet, wo *bǫrn karla ok kerlinga* zu dem *hróþmǫgr Haralds* in Gegensatz gestellt sind; für *hǫlþr* wäre noch auf die Strophe der Hildr Hrólfsdóttir (Heimskr. 1, 131 f.) zu verweisen, wo *hǫrskr barmi hǫlþa* als *stillir* (König) und *valbríkar Yggr* angeredet ist; vgl. Aarbøger 1866, 264. — Daß *Karl* ein Name für Odin gewesen sei, ist unerweislich; daß Odin, wenn er unter Menschen sich zeigte, als *karl* bezeichnet wurde, ist selbstverständlich und nur in diesem Bezug könnte *Karls sonr* mit *Oðins sonr* gleichgesetzt werden.

2) *þú hefr senda Oþni níu ǫþlinga* Heimskr. 1, 356. „Immer sind es mächtig hervorragende, vor andern ausgezeichnete Gestorbene, die nach dem Tode in heroisches Leben eingegangen gedacht werden . . . Ahnen einer Familie . . . Heros zu werden nach dem Tode, war ein Vorrecht großer und seltener Naturen, die schon zu Lebzeiten nicht mit der Menge der Menschen verwechselt werden konnten“ Rohde, Psyche 2^2, 348 f.

3) *valsæfendr* Heimskr. 1, 40 beziehen sich auf den Opferritus.

4) Weinhold in den Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 543 ff.

5) z. B. Ynglingatal v. 35. 36.

6) Guþrunarkv. II, 23; vgl. Saxo p. 51. Olrik, Oldhistorie s. 2.

7) Heimskr. 1, 235 (SnE. p. 75), *bjór haddingja vals hróka* geht auf die

2.

Wir haben es hier mit uralten Vorstellungen der germanischen Völker zu thun. Denn es ist einer der sichersten Posten in der altgermanischen Religionsgeschichte, daß man allgemein dem Glauben huldigte, Odinn-Wodan sammle ein Heer um sich. Auch nach volkstümlich deutscher Ueberlieferung gelangte der Fürst unter das *Wodenher* (*dae die [bösen] geiste ir wonung han* Beitr. 13, 308), das osterländische *Widene hir*, das schwäbische *Muotis hêr*, d. i. ahd. *Wuotanes heri*[1]) = anord. *Oðins her* (SnE. p. 41. Saxo p. 51). Dieses Heer huldigt dem *Herfaþir* (Vǫl. 30) — *Herjafaþir* (Vǫl. 43) — *Herjann* (Vǫl. 31) — *Herteitr* (Grimnesm. 47) — *Hergautr* (Sonartorrek v. 11. Bragi v. 5) in seiner Burg und bildet Odins „*gengi*“ (seine Gefolgschaft, seinen *comitatus*). Als ihres Lieblingsmotivs hat sich die altnordische Dichtung dieses Glaubens bemächtigt. Es hat den Anschein, als sei dies ein Hauptstück der Poesie und der Religion in jenen aristokratischen Kreisen gewesen, aus denen fast alle unsere mythologischen Quellen stammen.

König Geirrøþr, so berichten die Grimnesmǫl, geht der Huld des Odin verlustig und findet einen unrühmlichen Tod. „Viel verlorst du Fürst“, ruft der Gott ihm zu (v. 51), „da dir alle Einherjar und Odin selber Hilfe und Huld versagen, viel hast du damit eingebüßt, daß du nicht zu meiner Gefolgschaft gehörst“ (*miklo est hnuggenn es þú'st míno gengo*).

Schmählich steht der Mann vor dem ganzen Volke da, um den sich keine Gefolgschaft sammelt (*gengileyse* Sonartorrek v. 9);

Leichenvögel, die das Blut der auf dem Schlachtfeld geopferten *reges criniti* zu kosten bekommen; *svanir Farmatýs* (*Jalfaþs svanir* Heimskr. 1, 176) sind wohl am ehesten Epiphanien der Walkyrjen.

1) Weitere Belege in Kluges Zeitschr. f. d. Wortforschung 1, 88. Schmeller, Bair. Wörterbuch II², 1056 f. J. Grimm, Mythol. 2⁴, 766 f. Golther, Handbuch s. 284 f. Mogk in Pauls Grundr. 3², 333 f. Im südlichen Norwegen heißt heute noch Odins Heer *Oskorreien (Asgardsreien)*. — Scheffer, Upsalia (1666) p. 72 f. bemerkt im Anschluß an die Behauptung, Odin sei Pluto: Germani Wutensher appellant hodieque illum strepitum quasi dicant Wotanum cum satellitio suo haud dubie ex eadem superstitione; quod ignoro an cuiquam hactenus sit observatum. — Für Griechen und Römer vgl. Usener, Götternamen s. 42. Welche jüngern, fremdartigen Anwüchse vom „wütenden Heer“ abzutrennen sind, hat Rohde, Psyche 2², 83 f. bezeichnet; musterhaft ist Olriks *Odinsjægeren i Jylland* Dania 8, 139 ff.

stolz rühmen die Dichter die Fülle der Helden, die um ihren Lieblingsgott als den Gefolgsherrn sich scharte. Als Hakon auf der Walstatt gefallen von den Walkyrjen heimgeholt wurde, verkündete Gǫndol: jetzt mehrt sich die Gefolgschaft (*gengi* Hakonarm. v. 10)[1]).

Niemals wird, so viel ich sehe, dieses Wort von den Scharen gebraucht, die in der Unterwelt sich versammeln; dem *gengi* Odins steht das *sinni* der Hel gegenüber (= ahd. *gasindi* comitatus). Schon Bragi spricht von *sinna lifro algifres-ulfs* (ed. Gering s. 20), und von dem Augenblick an, da sie aus der Gefolgschaft des Odin ausscheiden, heißen Balder und Hǫþr *heljarsinnar* („Gefolgsleute der Unterwelt"). So wurden allgemein die Verstorbenen bezeichnet (SnE. 63).

Diese Gefolgschaft der Unterwelt sammelt sich um Loki als ihren Führer. Wenn es dereinst, was unausbleiblich ist, dazu kommen wird, daß die beiden Gefolgschaften im Kampf ihre Kräfte messen, dann wird Loki an der Spitze der Mannschaft der Unterwelt erscheinen: *komo mono [Heljar] of lǫg lýþer, en Loke stýrer* Vǫl. 51. *Loka fylgja allir heljarsinnar* SnE. p. 63.

Hel, das Totenhaus[2]), ist als Halle gedacht und zwar gleichfalls als *hásalr*[3]). Auch in dieser Prunkhalle, mit Namen *Eljúþnir*, schäumte der Met und kreisten die Becher. Es ist ganz verkehrt, hier das Leben der Toten sich freudlos vorzustellen. Wie die Halle eines Königs (Heimskr. 2, 174), wie Valhǫll vom Golde glänzt und mit Zierraten und Waffen geschmückt ist, so sieht Odin die Unterweltshalle im Glanz goldbelegter Dielen, blitzender Schilde und funkelnder Armringe

---

1) Hyndlolj. 2 werden die *einherjar* mit dem Wort *verþung* als Odins Gefolgschaft bezeichnet. So heißt Hakon *vísi verþungar* (Hakonarm. 4), Gunnarr *gramr verþungar* (Sigurþarkv. en sk. 42), Olaf *vǫrþr verþungar* (Heimskr. 2, 21); ferner Helreiþ 11. SnE. p. 125. Heimskr. 1, 276. 2, 164. 174 etc. Und wie der irdische König *galt ok gaf gull verþungo* (Helg. Hund. 1, 9), so in genau entsprechender Formel *Oþinn geldr ok gefr gull verþungo* (Hyndlolj. 2); daher auch die merkwürdige Kenning für den „König" *malm-Oþinn* in der Grafeldardrapa des Glumr Geirason (Heimskr. 1, 276); *verþung* gehört zu *verþr* „Bewirtung".

2) *hel* bedeutete anfänglich nichts weiter als „Grab" (Noreen, Fornnord. Rel. s. 3. 7) und dieses wurde seit Urzeiten als Haus eingerichtet (ZsfdPh. 31, 393).

3) *til hásalar Heljar helgengner fǫr dvelja* Egilssaga v. 11.

(Vegtamskv. 6. 7). Zu den ausgedehnten Wohnungsanlagen führt der *helvegr* (and. *helsîd*) über den Totenfluß bis zur *helgrind* wie bei *valgrind* das über einen Fluß führende *valsinne* mündet. Innerhalb der Burgmauer giebt es ein Haus *Glitnir*, genau so, wie in Asgarþr und ein *Blikjanda-bǫl*, wie hier ein *Breiþablik*[1]. Balder dürfte, was äußern Prunk der Ausstattung betrifft, nicht viel eingebüßt haben, als er aus der Himmelsburg nach der Höllenburg verbannt wurde.

Loki, der König der Unterwelt, ist der Blutsbruder des Himmelskönigs Odin und von Dichtern als eine Art Doublette Odins behandelt. Im Zauberhandwerk sind sie Rivalen (Lokas. 23—24), beide wählen als Epiphanie gern die Gestalt eines Weibes; Loki tritt im isländischen Baldermythus als *kona* und als Hexe *þǫkk*[2] auf, wie auch Saxo den Odin als Hexe einführt (*Vecha* p. 128). Ist der eine mit einem Wolf (*Freki*) versehen, so ist es auch der andere; hat Odin den *Huginn*, so hat Loki den *Hugi* zur Verfügung; als Wächter dient beiden der Hahn (Vǫl. 43). Kurzum, das Reich des Odin (*ásgarþr*) bildet das Gegenstück zu dem Reich des Loki (*útgarþr*). Nur daß dieses unter, jenes über der Erde lokalisiert ist. Daran heften sich die kontrastierenden Züge. Odin verleiht Lebenserhöhung, Loki Lebensbeschränkung. Die Burg Odins liegt auf grünender Flur, während ein ewiger Winter in *útgarþr* herrscht. Im Gegensatz zu Asgarþr ist er mit Untieren (*fífl*) bevölkert und was dergleichen unter allen Völkern verbreitete Zugaben mehr sind[3].

3.

Während die Gefolgschaft des Loki aus *fíflmegir* (Vǫl. 48) „Unholden“, die Gefolgsleute der irdischen Könige aus *hermegir*

---

1) SnE. p. 11. 32. Heimskr. 1, 32. Much, Der german. Himmelsgott s. 84 f.; vgl. ferner Grimnesm. 21. 23. 27. 28. Auf die Uebereinstimmung im Ganzen hat schon Brim, Ark. f. nord. Fil. XI, 8 hingewiesen.

2) Ihre trockenen Thränen sind ein Hexenmerkmal J. Grimm, Mythol. 3⁴, 132; zu ihrer Rolle als lebensfeindlicher Hexe vgl. Saxo p. 256. Dadurch erledigen sich die Bemerkungen Niedners, ZsfdA. 41, 327 f. Ueber den Namen *þǫkk* vgl. Aarbøger 1898, 354.

3) Mit der Schilderung bei Saxo p. 422 ff. wäre Dieterich, Nekyia s. 53. 47. 196 zu vergleichen. — Der Zugang zur Unterwelt ist besonders abschreckend und gefährlich, aber die Scene ändert sich, sobald Hermóþr die Brücke passiert und das Burgthor übersprungen hat (o. s. 50 f.).

(*dróttmegir, ljóþmegir*) bestanden, wurde die vornehme Mannschaft des Odin als *ásmegir* bezeichnet (Vegtamskv. 7)[1]. Das synonyme Beiwort *ása synir* dient in gleicher Weise dazu, den Rangunterschied zwischen dem himmlischen Gefolgsherrn und seiner Gefolgschaft zum Ausdruck zu bringen. Diese ist so wenig dem Odin gleichgestellt, daß ihre Mitglieder geradezu als seine Dienstmannen fungieren: *þórr hefr Yggs með ǫrum Asgarþ af þrek varðan* (SnE. p. 81); *Yggs ærir* heißen die einherjar in dem Sinn, wie der allgemeine Sprachgebrauch den Fürsten und Königen *ærir* zuweist (Oddrunargratr 25. Rigsþula 40. Beow. 336 etc.); in der Vellekla (o. s. 216) wechselt der Dichter zwischen *geirbrúar ærir* und *herþarfir ásmegir* (Heimskr. 1, 281)[2].

Der nächstwichtige Beleg dafür, daß, wie die Fürsten auf Erden, so der Götterfürst sich eine Gefolgschaft sammelte, ist die bekannte Lieblingsform himmlischer Geselligkeit. In der Halle des Odin vereinigt sich mit ihm seine Mannschaft zum Biertrunk. Walkyrjen reichen das Horn mit Met gefüllt, wie gutgelaunte Mädchen (*ǫlseljur*) im Kreise irdischer Zecher (Egilssaga v. 9. Heimskringla 2, 71 etc.). So konnte Snorri Sturluson einen seiner Säle, so konnte Atli seine Königshalle geradezu mit dem Namen *Valhǫll* belegen.

Weiterhin galt heiliger Gottesfrieden wie für die himmlische, so für die irdische Königshalle. Valhǫll ist *vé heilagt* (Hyndlolj. v. 1). Die Königshalle *Heorot* erfährt im Beowulf so auszeichnende Prädikate, daß man sie als Tempelgebäude hat ausgeben wollen[3]. Daran ist so viel richtig, daß das Festhaus zugleich als Gildehaus bei Opferschmäusen diente — im Himmel wie auf Erden — und daß die Halle Heorot (*hornreced*) nicht bloß im äußern Giebelschmuck an Valhǫll erinnerte (*hjǫrtr es stendr hǫllo á . . en af hans hornom* etc. Grimnesm. 25), sondern auch die göttliche Weihe des von einem sakrosankten König bewohnten Hauses mit ihm teilte[4].

---

1) o. s. 26; dem Namen der irdischen Gefolgschaft entspricht auch der Ausdruck *ásliþar* Skirnesm. 34 (*liþ* Kriegsvolk, Gefolgschaft eines Königs).

2) Ferner *þundar þegns gnótt* Heimskr. 1, 237. *regn Hóars þegna* Egilssaga v. 10 (Festschr. f. Heinzel s. 4 f.).

3) Sarrazin, Anglia 19, 368.

4) Es ist hier wiederum an die rituellen Funktionen des altgermanischen

Der Rangunterschied zwischen den Einherjar und ihrem Oberhaupte Odin muß daher nach Analogie des Rangunterschieds beurteilt werden, der zwischen einem Gefolge und seinem Gefolgsherrn besteht. Auf diesem Weg suchen wir das aus fremden Verhältnissen auf Balder übertragene Wort „*semideus*, Halbgott" zu verstehen [1]).

Als heroisierte Könige (Rohde, Psyche 1 ^{2}, 165 f.) sind diese Halbgötter zunächst unter den allgemeinen Glaubensvorstellungen zu begreifen, nach denen die Verstorbenen höherer göttlicher Ehren teilhaftig wurden als die Lebenden. War schon der leibhaftige König als Göttersohn ein *numen* seines Volkes, so verehrte dieses in der göttlichen Seele des verstorbenen Königs einen treuen Wächter und Schutzpatron. Bei Leib und Leben hieß der König *ragna konr* (Göttersohn); der verstorbene König ward zum Asen.

Daß got. *ansis* keineswegs die Vollgötter, sondern die verstorbenen, göttlich verehrten Edelinge bezeichnete, sagt uns Jordanes von den Goten (o. s. 220). So müssen auch die *æsir* der Skandinavier als Halbgötter, als *semidei* verstanden werden. Für Balder wird dieses durch das ausdrückliche Zeugnis des Saxo Grammaticus als unantastbar festgestellt.

Aber es fehlt auch sonst nicht an Zeugnissen, daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Ase" auf die Verstorbenen sich bezog, daß man damit einen zur Apotheose gelangten Menschen meinte [2]). Von Barđr, dem Sohn des Königs Dumbr,

---

Königs zu erinnern. Ihnen verdankt der altnordische Fürst Epitheta wie *vés vǫrþr, vés vægivaldr* (Heimskr. 1, 187 f.) u. ähnl. Die Häuser der Asen liegen

á því iande es ek liggja veit
fæsta feiknstafe (Grimnesm. 12; o. s. 29).

Dies kehrt in wörtlicher Anwendung auf die Königshalle im Beowulf wieder: *nalles fácnstafas þéodscyldingas þenden fremedon* (v. 1018). Neben diesem Beleg verliert der beliebt gewordene Hinweis auf Apocalyse 21, 27 jeglichen Sinn. — Daß eine fürstliche Hofhaltung in Valhǫll geführt wurde, haben Golther, Studien zur german. Sagengeschichte s. 15. 20 f. Müllenhoff, DA. 5, 33 u. a. zur Geltung zu bringen versucht.

1) Ueber griech. ἡμίθεοι = ἥρωες vgl. Rohde, Psyche 1 ^{2}, 152 f. 2 ^{2}, 383 Anm. 2.

2) Maurer, Bekehrung II, 61 ff.; ähnliche Bewandtnis muß es mit dem Worte *alfr* haben (z. B. *Geirstaþaalfr*); einfachere Formen des Ahnenkults lernen wir aus der Verehrung des Grimr Kamban (Landnama 1, 14) oder aus der Helgafjallepisode der Eyrbyggjasaga (c. 4, 10) kennen.

meinten die Leute, daß er in den Ferner eingegangen sei und dort eine große Höhle bezogen habe; denn das war mehr seine Art, in Höhlen zu sein als in Häusern, weil er in den Höhlen des Dofri auferzogen, auch an Wuchs und Stärke den Dämonen ähnlicher war als den Menschen. Er wurde darum Barđr Snæfellsáss genannt, weil sie auf dem Vorgebirge an ihn glaubten und ihn für ihren Gott hielten; er zeigte sich auch manchem Mann als ein sehr mächtiger Schutzgeist[2]).

Mit ihrem Vater Odin (*Asa niþr* Ynglingatal v. 2. Heimskr. 1, 21) sind seine Söhne (*óskasynir, óskmegir*) in den Himmel gekommen. Insgemein heißen sie *einherjar, æsir, ásmegir, ása synir.* Sie sind nicht *goþ,* sondern *goþkynning* (Heimskr. 1, 73) d. h. sie stammen von einem Gotte ab. Nicht bloß Vǫluspá (v. 6. 7. 23) und Lokasenna (v. 12) unterscheiden zwischen *goþ* und *æsir* (Vollgöttern und Halbgöttern). Die Hakonarmǫ́l gebrauchen das Wort *æsir* im Sinn von *einherjar* (v. 16):

einherja griþ skaltu allra hafa
þiggþu at ǫ́sum ǫl[3]),

im übrigen ist von *goþ, bǫnd, rǫ́þ ǫll ok regin* die Rede.

Dem Prädikat *Ođins sonr, Ođins barn* ist *ǫ́ss* gleichwertig; so z. B. bei Balder, Bragi[4]), Hermóþr. Sind diese unter den bestehenden Zeitläuften dem Regiment des Odin und seiner Machtbefugnis als ihrem Gefolgsherrn und Stammvater unterworfen, so wird es dereinst einmal, wenn die irdischen und

---

2) Barđarsaga ed. G. Vigfusson (Nord. Oldskr. XXVII) c. 6: *var hann tröllum ok líkari at afli ok vexti en mennskum mönnum ok var því lengt nafn hans ok kallađr Barđr Snæfellsáss því at þeir trúđu á hann náliga þar um nesit ok höfđu hann fyrir heitguđ sinn, varđ hann ok mörgum en mesta bjargvættr.* Der Name *Snæfellsáss* kommt bereits in mehreren Handschriften der Njálssaga (c. 124) vor, wo von einem *Svínfellsáss* die Rede ist. Zur Sache vgl. die in Höhlen entrückten Heroen des alten Griechenlands (Rohde, Psyche 1², 113 ff.) und die Ynglingasaga c. 12 geschilderte Episode (Mogk in Pauls Grundr. 3², 337).

3) *ǫ́so at biþja at mér einn gefe mæran drykk mjaþar* Lokas. 6. *glađr skal ek ǫl međ ǫ́sum í ǫndvegi drekka* Krakum. 29.

4) *sonr Ođins* SnE. p. 83 = *ǫ́ss* Lokas. 11 etc. *Njǫrþr er eigi ása ættar* SnE. p. 28 wird aber an derselben Stelle trotzdem als Ase bezeichnet. Aehnliches dürfte Þórr widerfahren sein, der als Ase *barmi Baldrs* wurde. Dieser Gebrauch des Wortes „Ase“ hängt mit der bekannten Thatsache zusammen, daß in den aristokratischen Kreisen eine Odinsreligion ausgebildet worden ist (Odin ist *skjaldblætr,* d. h. poetis colendus Ark. f. nord. Fil. XI, 4 f.), in welcher der als *jarl* (Hávam. 96) an der Spitze der *einherjar* stehende Odin (*æztr ása*

himmlischen Dinge sich erneuen, anders werden. Dann werden die Götter sterben und Asen werden es sein, die die Götter beerben und in den Besitz der Götterwohnungen gelangen (Vafþruþnesm. 47 ff.): *þá's regen deyja . . . ráþa æser eignom goþa, byggva vé goþa.* Zu diesen Asen werden Balder und Hǫþr gehören (Vǫl. 62). In einer neuen Welt werden ehemalige Halbgötter Vollgötter sein. Darin liegt ein Hauptproblem des isländischen Baldermythus.

4.

Wir haben bereits gesehen, daß kaum ein wesentlicherer Unterschied zwischen Hel und Valhǫll besteht als der, daß dort *fiflmegir*, hier *ásmegir* wohnen (o. s. 234). In der Anschauung, die sich mit dem Worte „Asen" vor uns aufthut, liegt die Wesenheit der nach Valhǫll emporgehobenen Heroen beschlossen. Dort waltet trotz alles Prunks ein unheimliches und beschränktes, hier ein erhöhtes und adelfreies Leben, auf das nur der Schatten fällt, daß es einmal ein Ende nehmen und daß dieses Ende auch die thätigsten und herrlichsten Asen dem Fürsten der Unterwelt ausliefern werde.

Die specifische Bedeutung des Wortes „Ase" kommt schon in der göttlichen Weihe des Königs zum Ausdruck. Das typische Beispiel giebt Hakon jarl ab, wie ihn Einarr in der Vellekla schildert (o. s. 215 f.). Sein Sieg über den jarl Ottarr gab dem Dichter Anlaß, die Lebensgemeinschaft des Fürsten mit den Göttern in der schönen Strophe zu feiern (Heimskr. 1, 304):

Valfǫllum hlóđ vǫllu,
varþ ragna konr gagni
hrídar ǫss, at hrósa,
(hlaut Ođinn val) Fróđa;
hver séi if, nema jǫfra
ættrýri guđ stýra?

Grimnesm. 44) an die Spitze aller Götter gestellt und alle Götter nach Asgarþr versetzt worden sind. Im allgemeinen ist für die Sprache der Eddalieder und der Skaldengedichte der ältere Unterschied zwischen Asen und Göttern aufgehoben. Einzelne Belege lassen den älteren und den volkstümlichen Zustand erkennen (Mogk, Beitr. 6, 533; Pauls Grundr. 2², 579).

rammaukin kredk ríki
rogn Hákonar magna

„der tapfere Ase[1]) häufte die Toten auf der Walstatt Odin zum Opfer, der Göttersohn konnte des Sieges sich rühmen. Kann es noch zweifelhaft sein, daß die Götter über den Fall der Fürstengeschlechter walten? Die übermächtigen Götter, behaupte ich, stärken die Herrschaft des Hakon."

Ein erhöhtes, göttergleiches Leben und Wirken eignet dem Fürsten. Es stempelt ihn zum Asen (vgl. Rohde, Psyche 2², 356). Gerade dies scheint auch die etymologische Untersuchung des Wortes zu ergeben.

Bugge (Studien s. 1 f.) und unabhängig von ihm Bradke (Zeitschr. d. morgenländ. Gesellsch. 40, 347) haben german. **ansu-* mit aind. *asu-* (Lebensgeist) und avest. *anhu-* (Welt als Inbegriff der lebenden Wesen) zusammengestellt. Die Wortformen stehen zu einander in genau demselben Ablautsverhältnis wie germ. **alƀu-* : aind. *rbhu-* (idg. **ansu-* > anord. *ǫss [ansu-]*: *ņsu-* > aind. *asu-*, av. *anhu-*). Von aind. *asuš* ist aind. *asuras* abgeleitet, ein Wort, das nahezu mit „König" synonym, den Gott als wohlthätigen Herrn und König vermöge der ihm eigenen erhöhten Lebenskraft bezeichnet[2]). Varuna wird als *asura* angerufen, aber die eigentlichen Träger des Prädikats sind die zu ihm gehörenden Adityas, deren Anzahl die jüngeren Texte auf 12 normieren, wie auch die jüngeren nordischen Texte die Zahl der Asen auf 12 einschränkten (o. s. 28). Sehr ähnliche Verhältnisse kehren im Avesta wieder[3]). Der „Herrscher" Ahura-Mazda hat, einem Monarchen vergleichbar, seine Granden um sich, die *ahurâ* („die Unsterblichen"); der Gott gilt als ihr Vater; er erzeugte sie sich als Helfer bei seinem Wirken.

Der Charakter dieser Bildungen, sagt Oldenberg, faßt sich in der Vorstellung eines himmlischen Königtums zusammen[4]). Nun haben Bergaigne und Oldenberg bereits dargethan, wie die

---

1) Eirekr jarl heißt *hildar ǫss* Heimskr. 1, 418.

2) „asura est dérivé de *asu-* „vie" et doit signifier: qui est en possession de la vie, maître des sources de la vie, y puisant soi-même à son gré" Bergaigne 3, 71. 74.

3) Oldenberg, Religion des Veda s. 187 ff. Jackson im Grundr. d. iran. Phil. II, 632 ff.

4) Vgl. S. Lévi, La doctrine du sacrifice s. 134 ff. 152 ff. Wenn Oldenberg meinte, auf diesem Gebiet versage die Vergleichung von Gottheiten anderer

aind. *asuras* ihre Herrschaft vermöge der *māyā,* der Wunderkraft des Zaubers ausüben. Unter den Göttern wird die Bezeichnung *asura* denen beigelegt, von deren *māyā* geredet wird. Die Asuras, Varuna und die Adityas sind diejenigen, bei deren *māyā* die vedischen Dichter mit Vorliebe verweilen. „Die *māyā* trägt den Charakter großartiger, in den Wundern des Weltalls herrlich sich manifestierender Macht, aber nicht minder häufig wird dasselbe Wort von tückischen Listen feindlicher Wesen gebraucht . . . wir ersehen daraus, daß das Wort *asura* doch nicht einfach den Sinn von Gott oder Herr hat; es muß vielmehr für das Bewußtsein der vedischen Dichter etwa so viel wie „Besitzer geheimer Macht“ bedeutet haben [1].“ Das ist die altindische Parallele zu dem König Odin und seinen Asen, die dank ihrer Runenweisheit das Naturleben beherrschen.

In ihrer Eigenschaft als „Runenkundige“ heißen die nordischen Asen *tívar,* der einzelne *týr* oder *tívorr* [2]. Dieses Wort gehört zu lat. *divus,* litt. *dẽvas,* aind. *dēvas* und bezeichnet zunächst nichts anderes als „himmlisch“ [3] d. h. unterscheidet eine Kategorie göttlicher Wesen als Himmelsbewohner von solchen Göttern, die nicht im Himmel wohnten. Die Asen sind Himmelsbewohner. Die „Toten“, die nicht nach Valhǫll erhoben wurden, kamen in die Unterwelt.

---

indoeuropäischer Völker, so dürfte diese Behauptung angesichts der altgermanischen Götterverhältnisse nicht aufrecht zu erhalten sein. — Pindar hegte ähnliche Vorstellungen von der Burg des Kronos und den in ihr sich sammelnden Heroen; auch die griechischen Heroen waren mantisch begabt (Rohde, Psyche 2², 213. 1, 188 f. 2, 350 ff.).

1) In der Zeitschrift d. morgenl. Gesellsch. 50, 46 empfiehlt Oldenberg *asura* mit „der Wundermächtige“ zu übersetzen.

2) *asu-* : *asura-* wie *vé* (got. *weih*): *veorr, týr* : *tívorr* (Bugge, Fornkvæði s. 389).

3) Das finnische, aus einem altnordischen Dialekt entlehnte Wort *taivas* bedeutet „Himmel“. Zur Sache verweise ich auf Rob. Smith, Religion der Semiten s. 81. Er hat mit Recht bemerkt, daß es eine schwierige Frage der Religionsgeschichte sei, wie die Götter in den Himmel gekommen sein möchten. „Unfraglich bestand von Anbeginn die Vorstellung, daß die Götter bestimmte Wohnsitze inne hatten, an denen sie von ihren Anhängern, mit denen sie in festen Beziehungen standen, gefunden werden konnten (die Kultstätten waren die, von denen man wußte, daß der Gott sie gewohnheitsmäßig aufsuchte). Wir dürfen nicht a priori behaupten, daß dieser Wohnsitz notwendig eine Stätte auf der Erde gewesen sein müsse; denn wie es Vögel unter dem Himmel und Fische im Meer ebenso wie Tiere des Feldes giebt, konnte es Himmelsgottheiten und Götter der Gewässer unter der Erde wie Götter des Landes geben und in der That hat es solche gegeben.“

Anord. *tívar* ist aber auch identisch mit griech. δῖοι und dieses höchste Adelsprädikat wird denen beigelegt, die als Zeussöhne (διογενεῖς) gleich den Odinssöhnen das Vorrecht haben, unter die Himmlischen aufgenommen zu werden, nicht ins allgemeine Reich der Toten zu versinken[1].

Des genaueren heißen die Asen *valtívar*; denn es sind für Valhǫll bestimmte Himmelsbewohner (Hymeskv. 1). So werden auch Balder und Hǫþr als *valtívar* begrüßt (o. s. 26) und an anderer Stelle (o. s. 20) ist Balder als *blóþugr tívorr* aufgeführt. Dies dürfte eine mit *valtýr* variierende Bezeichnung sein[2].

So laufen alle Einzelnheiten auf das eine Ergebnis hinaus, daß Balder und Hǫþr als heroisierte Könige nach Valhǫll erhoben, unter die *einherjar* versetzt worden seien. Von der Erde entrückt, wurden sie als Asen im Himmel fortlebend gedacht[3]) und walteten schützend und hilfreich über ihren irdischen Kultgemeinden, den griechischen Heroen vergleichbar, deren Wunderthätigkeit auch in Balders Legende begegnet (Rohde, Psyche 2², 350 f. Anm.).

5.

Hǫþr, der dem Balder als Schütze gegenübertrat (*Balders andskoti* o. s. 24), wird gleichfalls in SnE. (p. 84. 198. 199) als

---

1) Rohde, Psyche 1², 80 f.; zum römischen Kaiserkult 2², 375 ff.

2) *blóþugr* beziehe ich auf das Opferblut der Walstatt (*valblóþ*), gewissermaßen das Symbol, das dem Asen den Zugang nach Valhǫll eröffnete (*hilmir blóþrekinn* Helg. Hund. 1, 9; *dolgspor dreyra* Helg. Hund. II, 42). Verfehlt ist die Konjektur *blauþugr*; denn die von Müllenhoff diesem (sonst im westnord. überhaupt nicht belegten) Wort zugewiesene Bedeutung „fromm" (DA. 5, 112) ist unerweislich und unmöglich; *óblauþr* ist „unerschrocken, tapfer", *blauþugr* könnte also nur „feige" bedeuten und dies ist (schon wegen Lokas. 27) ausgeschlossen; vgl. F. Jónsson, Edda 1, 115. E. H. Meyer, Völuspa s. 137. Niedner, ZsfdA. 41, 306. — Daß *blóþugr tívorr* nicht bedeuten könne: „der Gott, der blutig fallen wird", hat Bugge, Fornkvæđi s. 389 bemerkt. Wollte man aber auch den proleptischen Gebrauch des Adjektivs für die Eddalieder zugestehen, obgleich das Beispiel ganz vereinzelt bliebe, so ist nicht das geringste davon bekannt, daß Balder, nachdem er von Hǫþr mit dem Mistelzweig getroffen war, eine Blutwunde davongetragen habe. Wie sollte sie durch einen Mistelzweig geöffnet sein? Snorri sagt: *fell hann dauþr til jarđar* (SnE. p. 57). Neuerdings schlägt Bugge in Uebereinstimmung mit Gudbr. Vigfusson (Corp. poet. bor. 1, LXI; 2, 648) vor, *blóþugr tívorr* als „blutiges Opfer" zu verstehen, indem er *tívorr* mit ags. *tífor* (Opfertier) identifiziert. Sachlich ist damit zweifellos das Richtige getroffen, daß Balder als „Opfertier" gefallen sei.

3) Die griechischen Heroen wurden, ohne zu sterben, auf die Insel der Seligen entrückt, um Genuß erhöhten Lebens zu haben; es sind „gesteigerte Menschenseelen, nicht depossedierte Göttergestalten" (Rohde, Psyche 1², 68 ff. 148 Anm.).

Ase und Sohn Odins aufgeführt. Daraus folgt zwar an und für sich die Gleichstellung mit Balder noch nicht, denn Snorri und seine Zeitgenossen haben diese Beiworte sehr freigebig und erwiesenermaßen nicht in dem Sinn verteilt, wie es dem alten Glauben entsprochen hätte (o. s. 236 Anm. 4). Die älteren Quellen kennen und nennen Hǫþr weder als Asen noch, was damit gleichwertig, als Odins Sohn (Bugge, Studien s. 262). Diese Lücke fällt um so mehr ins Gewicht, als Balder kaum irgendwo erwähnt wird, ohne daß ihn jene Ehrenprädikate begleiteten. Andererseits muß angesichts der Rolle, die Hǫþr bei Snorri spielt, gefragt werden, wie denn dieser Autor (bezw. wie sein Gewährsmann) hätte darauf verfallen können, gerade Hǫþr als Asen zu bezeichnen? Diese Frage ist an Hand der jüngeren Berichte gar nicht zu beantworten. Das Epitheton „Ase“ muß also ein unverstandenes Ueberbleibsel aus älterer Tradition sein und läßt sich gerade deswegen in seiner Echtheit nicht anzweifeln [1]). Um so weniger als unsere Quellen Hǫþr überhaupt nur sehr dürftig bedacht haben. Noch am ausgiebigsten Saxo. Es ist nicht zu verkennen, daß er seinem Höther den Attributen Balders ungefähr koordinierte Eigenschaften beilegt. Hat Balder auf Seeland, so hat Höther in Jütland seine Kultgemeinde. Zu der Balder gewidmeten Schilderung der SnE. vergleiche man die Prädikate des Höther: *coaevis summa corporis firmitate praestabat; ingenium eius crebrae dotaverunt artes;* ich mache auf seine zauberhafte musikalische Fertigkeit aufmerksam (o. s. 68 f.). War Balder *fegrst-talaðr*, so ist Höther *politioris facundiae,* begabt mit *summa eloquii suavitas, rotundae volubilisque facundiae dulcedo*; war Balder „der Gute“, so rühmte man auch Höthers *benignitas* und *humanitas*; wie jenen *decor oris,* so zeichnete diesen *animi virtus* aus (p. 116 f. 112). Höther war der Schützling der Walkyrjen und selbst den Göttern gegenüber siegreich, zu den Ansprüchen auf den dänischen Königsthron so gut berechtigt wie Balder und wie dieser mit den königlichen Insignien versehen. Damit, daß Saxo nur den Balder als *semideus* ausgab, ist er jedenfalls der alten Ueberlieferung nicht treu geblieben; war doch solches Prädikat in seinen Augen nicht gerade ein Ehrentitel (o. s. 105).

1) Es bleibt auch die Uebereinstimmung zwischen Vǫl. 62 und Vafþrudnesm. 50 bestehen (*valtívar* = *æser*).

Trotz des Fehlens aller Herkunftbezeichnungen dürfen wir annehmen, daß Hǫþr nach den Eddaliedern, die nur mythologisches Personal kennen, göttlichen Wesens war. Diese Annahme scheint durch den ganz verloren dastehenden Satz des Saxo Grammaticus erhärtet zu werden, in dem von einem Kultus des Höther die Rede ist (o. s. 111). Es bedarf daher einer Erklärung, weshalb Hǫþr in den andern Quellen sein Asenprädikat eingebüßt hat und Balder noch bei Saxo mit einer Gloriole ausgestattet ist, die dem Höther — gleich dem Prinzen im Märchen vom verborgenen Leben — abgeht. Wie leuchtend trägt noch Saxo die Farben auf, um die Majestät Balders hervortreten zu lassen! Balder ist *maiestate conspicuus,* Höther weder schön, noch überhaupt im Licht gehalten. Nebel und Dunkelheit scheinen sein Element (*errore nebulae perductus, noctu curas agebat, lucis pigere se dixit . . obscuros recessus captarit, tertio pervigilio clam egreditur*). Seine Anhänger gar wundern sich über die *inertia occultantis se regis* (p. 122), der in der Vermummung (als *citharoedus, Hötheri comes*; vgl. Loki als *kona,* der Prinz als Narr etc. o. s. 149) sein Ziel zu erreichen sucht.

Diese dunkeln Züge scheinen durch eine finnische Parallele eine merkwürdige Bestätigung zu finden. Der Mythus vom Tode Lemminkäinens (Kalewala XII—XIV) ist nach fast allgemeiner Annahme zum Teil aus dem skandinavischen Mythus entlehnt[1]). Lemminkäinen und seine schöne Gattin leben glücklich zusammen, bis ihn diese eines Tages verläßt. Groß und schrecklich ist sein Zorn; er will nach Pohjola ziehen, um eine andere Frau zu holen. Er nimmt einen Kamm, hängt ihn an der Decke auf und spricht: „Wenn diesem Kamm Blut entfließt, so wird das ein Zeichen sein, daß der Todesstreich mich getroffen hat.“ Und angethan mit einer starken Rüstung, mit gewaltigem Schwert und Roß versehen, zieht er zu dem gefährlichen Abenteuer aus. An einem ersten und zweiten Hause, zu denen er gelangt, findet er niemanden, der auch nur imstande wäre, sein Pferd abzuzäumen. In ein drittes dringt er durch Zauberkraft ein, ohne daß ihn weder die wachthabenden Hunde noch sonst jemand bemerken; als er weiter umherspäht, entdeckt

1) Schullerus, Beitr. 12, 260 f. Comparetti, Kalewala s. 221 f.; Bugge, (Studien s. 205 Anm. 6) hielt die Aehnlichkeit für zufällig; anders urteilte W. Schwartz, Idg. Volksglaube s. 166.

er, daß das Haus voll von Zauberern, Beschwörern und Wahrsagern ist, die mit der Gebieterin von Pohjola lappische Zauberrunen singen. Er drängt sich plötzlich unter sie und versteht so mächtige Zauberlieder ertönen zu lassen, daß er alle zerstreut und verhöhnt und Jung und Alt, Helden und Krieger vernichtet; einen einzigen, einen alten Hirten, verschont er aus Geringschätzung; dieser, erzürnt sich so verschmäht und verachtet zu sehen, lauert ihm auf und wartet im Hinterhalte, bis der junge Lemminkäinen nach Hause zurückkehren werde. Lemminkäinen fordert von der Gebieterin Pohjola's die schönste ihrer Töchter. Sie erklärt, ihm das Mädchen nicht zu geben, ehe er drei Aufgaben zu lösen vermocht habe. Zauberkundig erfüllt er die beiden ersten Bedingungen. Die dritte Aufgabe lautet: er solle durch einen Pfeilschuß den Schwan auf dem Fluß der schwarzen Wasser im Reich Tuonis, des Totenherrschers, erlegen. Lemminkäinen begiebt sich in die Abgründe des Totenreichs. Dort aber steht der finstere, von ihm .verachtete Hirt im Hinterhalt, dicht am Flusse, zieht, als Lemminkäinen sich ihm nähert, eine Schlange aus dem Wasser und wirft sie auf den Ankömmling. Ein giftiger Biß des Tieres dringt in den Körper des Helden, der sterbend seiner Mutter gedenkt. Der Hirt wirft den Getöteten in den schwarzen Fluß, Tuoni zerhaut mit scharfem Schwert die Leiche und zerstreut sie in den dunkeln Gewässern. So stirbt der muntere Lemminkäinen [1]).

Der finstere, im Totenreich lebende Hirt heißt finnisch *märkä-hattu*. Diese Benennung soll volksetymologische Umdeutung eines anord. *mörkr Hǫþr* sein [2]). Erscheint dies sehr problematisch — wie die ganze Theorie einer Entlehnung des Baldermythus — so ist doch der finstere Charakter des Mörders und seine Zugehörigkeit zum Totenherrscher eine bemerkenswerte Parallele zu dem skandinavischen, bei Loki in Nebel und Dunkelheit thätigen Höther, den die jüngeren isländischen Quellen mit leicht verständlicher Umdeutung unmaßgeblich für „blind“ erklärten. Denn es war Volksvorstellung, daß, wer in Gewalt der

1) Comparetti, Kalewala s. 78 ff. Die Wiederbelebung des Lemminkäinen erinnert an das alte ägyptische Märchen von Anpu und Bata (o. s 160 f.).

2) Beitr. 12, 261. Comparetti s. 222.

finstern Mächte gerät, blind wird[1]). Die (episodische) „Blindheit“ Hǫþrs ist das Symbol seiner (zeitweiligen) Zugehörigkeit zu Loki[2]). Man suchte sie auf die Bosheit (Beitr. 4, 193) oder auf die Verblendung zurückzuführen, die darin liege, daß er gegen den unschuldigen Balder zum Geschoß griff oder daraus zu erklären, daß der Kriegsgott wie das Kriegsglück blind gedacht worden sei. Andere meinten, es liege eine Entlehnung aus der Longinuslegende vor oder identifizierten den Hǫþr mit Longinus[3]). Schwartz und Detter[4]) kombinierten dagegen zweifellos richtig Hǫþrs Blindheit mit dem Namen des unterirdischen *Helblindi* und lenkten die Aufmerksamkeit auf den Todesgott.

Daß Hǫþr nicht ausschließlich zu den Asen gehörte, ersehen wir zum Teil aus dem von Saxo erwähnten Kampf Höthers gegen die Asen, zum Teil aus der Angabe der SnE., Hǫþr habe nicht im Kreis der Asen gestanden und keine Waffe getragen (p. 57)[5]). Noch deutlicher kommt seine unheimliche Natur in dem

---

1) G. Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen 2, 124.

2) Für den finnischen *märkä-hattu* könnte man wohl auch (so gut wie für Hǫþr; J. Grimm, Mythol. 3, 79) das schwedische Märchen von Prinz Hatt anziehen. Er befindet sich in Gewalt der Unterirdischen und ist „blind“ (Svenska Folksagor och Äfventyr utg. af G. O. Hyltén-Cavallius och G. Stephens s. 354 ff.).

3) K. Hofmann, Sitzungsber d. Münch. Akad. 1867, II, 213 f. Grundtvig, DgF. 2, 536. 3, 892. Rosenberg, Nordboernes Aandsliv 1, 215. Bugge, Studien s. 37.

4) Idg. Volksglaube s. 164 f. Beitr. 19, 505. Odin scheint nicht den Namen *Helblindi*, sondern *Herblindi* (Grimnesm. 46 A.) geführt zu haben (*Odinn kunni svá gera at í orrostu urdu óvinir hans blindir* Ynglingasaga c. 5). Ueber die Bedeutung des Namens *Helblindi* handelt A. Kock. Idg. Forsch. 10, 101. Der seltsame Versuch Niedners, die bildende Kunst verantwortlich zu machen (ZsfdA. 41, 315), bedeutete einen Rückschritt. Richtiger wäre es gewesen, mit Sv. Grundtvig (Nordens gamle Literatur s. 62 ff.) sich auf die Volkspoesie zu berufen. — Auch in griech. Sage begegnet der Konflikt „des Blonden und des Schwarzen“ (Usener, Rhein. Mus. 1898, 359 ff.) wie der „des Mohrenkönigs“ und „des weißen Mannes“ im modernen Volksbrauch (Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 347 ff.).

5) Die Asen standen *í mannhringinum*, wie es z. B. auch in Legenden üblich war, wenn eine Exekution stattfand (Heilagra manna sögur II, 99). Besonders lehrreich ist die Scene der Christophoruslegende in Fornsvenkt Legendarium (1, 501 f.): *kunugen bøþ hann binda viþ stulpa ok af fiughur hundraþ riddara sciutas som tel mals. þilane flughu umcring han oc hængdo i vaþre, sua at ængte scut scadde han.* — Es ist sehr auffallend, daß zwar die andern alle nach Brauch und Ordnung als waffenfähige Edelinge mit ihren Waffen erschienen sind, daß aber Hǫþr *vapnlauss* gewesen ist. Auch für Valhǫll galt die Waffenvorschrift. Nach der Njálssaga (c. 80 vgl. c. 92) gab Hǫgni seinem Vater den Speer mit dem Wunsch *hafi hann til Valhallar ok beri þar fram á vápnaþingi.* Wenn die Einherjar Tag für Tag auf den Gefilden von Valhǫll dem Waffenhandwerk nachgingen, kann der nicht mit Waffen versehene Hǫþr

Spruch zum Ausdruck: *at þenna ás þyrfti eigi at nefna* (o. s. 46, 4). Er wurde zu den Unholden gerechnet, von denen man nicht reden durfte. Er war also nicht bloß Ase, sondern auch *heljarsinni* (o. s. 41). Er war in die Abhängigkeit von Loki geraten. Loki wies ihn an, den Mistelzweig gegen Balder abzuschießen. Weil er von Loki in Pflicht genommen war, ist man ihm gram geworden, ist er um sein Ansehen gekommen. Er hatte sich herbeigelassen, in Lokis Diensten den Balder zu töten, um ihn der Unterwelt als Opfer auszuliefern.

6.

In der That verläuft die auf den heiligen Fluren von Vallhǫll sich abspielende Katastrophe unter den Formen einer Opferhandlung. Als *heilag tafn* bezeichnet Ulfr Uggason den toten Balder und es ist bereits s. 35 hervorgehoben worden, daß dieser isländische Dichter Balders Tod als Opfertod angesehen habe (vgl. s. 240 Anm. 2).

Ist es allgemein unter den Germanen herrschende Anschauung, daß Kampf und Krieg religiös geweiht und Kampftod ein Opfertod gewesen sei[1]), so wird es nicht zu kühn sein, den „Kampf“ zwischen Hǫþr und Balder, wie ihn auch unsere so verschieden gearteten Quellen schildern mögen, unter diesen Gesichtspunkt zu stellen. In der Bravallaschlacht gelobte der Sieger, alle Toten des Walfeldes dem Odin als Opfer darzubringen. Aber noch bedeutsamer ist die Rolle, die bei solchem Schlachtenopfer eine wundersame Rute spielte, die an unsern Mistelzweig erinnert[2]). Erich der Siegreiche, König von Schweden,

---

unmöglich zu solchem Waffenspiel auf der Dingstätte erschienen sein. Er war also zu anderm Zweck erschienen, wobei der *mistelteinn* als Waffe diente (*Freyr vas vápnlauss, er hann barđisk viđ Belja ok drap hann međ hjartarhorni* SnE. p. 38). Bezüglich der Waffenvorschrift verweise ich auf Ebbe Hertzberg, Den ælste norske proces s. 152—154.

1) Weinhold, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1891, 555 ff. 564 ff.

2) Vgl. Beitr. 18, 168. Ich verweise auf die altindische Beschwörung des Aśvattha-Zweiges bei A. Kuhn, Herabkunft des Feuers s. 224 f.: „Du, o Aśvattha, zerreiß die Feinde . . . der du siegreich daherfährst wie ein starker Stier, durch dich, Aśvattha, mögen wir die Feinde besiegen . . . wie du, o Aśvattha, zu den Bäumen aufsteigst und sie dir unterthänig machst, so spalte meines Feindes Haupt und sei siegreich. Nieder mögen sie fahren . . . fort treiben wir sie mit des Aśvatthabaumes Zweig.“ „Si on veut assurer la victoire à l'armée, il faut s'écarter du campement, couper un brin d'herbe aux deux bouts et le lancer vers l'armée ennemie en disant: Prâsahâ, qui te voit? et alors, comme la bru prise de honte disparaît devant son beau-père, ainsi l'armée opposée disparaît, dissipée, quand un qui sait ainsi, ayant coupé un brin d'herbe aux

hat vor dem Zusammenstoß mit seinem Gegner Stýrbjǫrn dem Odin ein Gelöbnis gethan; bald danach, so berichtet die Saga (Fms. 5, 250), kam zu Erich ein großer Mann mit breitem Hut; der reichte ihm einen Rohrstengel (*reyrsproti*) mit der Aufforderung, ihn über die Schar Stýrbjǫrns mit den Worten zu schießen: „Odin hat euch alle“. Erich that also. Nachdem er die Rute geworfen hatte, zeigte sie sich ihm in der Luft als ein Wurfspieß; er flog über das Volk Stýrbjǫrns und blendete das Heer und seinen Führer. Also gewann Erich den Sieg mit Odins Hilfe. Dies geschah um das Jahr 988. Daß wir es dabei mit einem in alter Sitte gefestigten Zauberritus zu thun haben, erfahren wir aus Eyrbyggjasaga c. 44, 13. Hier heißt es bei dem Konflikt zwischen Snorri und Steinþórr: *flokkr Snorra gekk neđan skriđuna, þá skaut Steinþórr spjóti at fornum siđ til heilla sér yfir flokk Snorra*[1]. Das Geschoß suchte sich sein Opfer und traf einen Verwandten des Snorri. Daß dieser Ritus eine Opferhandlung einleite, hat man längst gesehen[2].

Der nur in uneigentlichem Sinn als Kampf zu bezeichnende Zusammenstoß zwischen Hǫþr und Balder weist sich schon durch die Stätte, auf der er nach Snorri und nach Saxo stattfindet, als Opferhandlung aus. Die Asen sammeln sich auf dem zu Valhǫll gehörenden *þingstaþr* oder *þingvǫllr*; es ist der *vǫllr til innan garþs,* der, wie zur Königshalle, so zur Halle Odins gehörte (Grimnesm. 22)[3]. Als geweihter Platz heißt er folgerichtig *griþastaþr*.

Auf ihm spielt sich die Opferscene nach festem Ritus ab: das Opfer fällt unter der zauberhaften Wirkung des Geschosses, das der Opfernde aus der Hand des Gottes empfangen hat, dem das Opfer zufällt. Das Geschoß, in diesem Fall ein Mistelzweig, giebt sich sowohl

---

deux bouts, le lance vers l'armée ennemie en disant: Prâhasâ, qui te voit?“ S. Lévi, La doctrine du sacrifice s. 129 f.

1) *Hallsteinn skaut setstokkum fyrir borđ í hafi til heilla sér eptir fornum siđ* Floamanna saga c. 4; dazu Fms. 6, 181. Ebbe Hertzberg, Grundtrækkene i den norske proces s. 95. Fritzner, Ordbog 3², 98; mit *reyrsproti* wechselt *reyrvǫndr, reyrteinn.*

2) Weinhold a. a. O. s. 563.

3) Jedenfalls ist *Iþavǫllr* gemeint, auf dem die Asenburg steht, denn der Wortbedeutung nach ist es = *vígvǫllr* (SnE. I, 563).

nach seiner Herkunft als nach seiner Wirkung als weihende Opferwaffe zu erkennen[1]).

Nach dem Ritus der Opferung Balders vollzieht sich die Opferung des Königs Vikarr, wie Bugge gesehen hat[2]). Hier ist es Odin-*Hrosshársgrani*, dort Loki, der zu der Unthat eines Menschenopfers anstiftet; die Rolle des starken Hǫþr spielt hier der starke Starkaþr und wie hier Vikarr, so wird dort Balder mit einem anscheinend ungefährlichen Pflanzenstengel geopfert, den der das Opfer empfangende Gott dem Opfernden einhändigte. Die Umstände, unter denen Vikarr getötet wird, giebt die Gautrekssaga als *minning blótsins*, als Opferhandlung aus. Nun hat schon Bugge bemerkt, daß in der Saga außer der Tötung durch den Opferspeer eine Doublette Aufnahme gefunden hat. Wir müssen die Opferung durch Erhängen ausscheiden (Hálfssaga c. 1), um den Vergleich mit Balders Opferung auf die wesentlichen Züge zu beschränken.

Auf den Vikarsbalkr und die Nacherzählung Saxos (p. 276 f. Olrik, Oldhistorie s. 76) brauchen wir dabei keine Rücksicht zu nehmen, doch sei erwähnt, daß als Anstifter des Opfers auch von dem Geschichtschreiber Odin genannt wird (*volens quondam Othinus Wicarum funesto interire supplicio*).

In die jüngere Gautrekssaga ist die Geschichte von Vikars Opferung eingeschaltet worden. Ihre Heimat ist Norwegen[3]). Ich lege Gewicht darauf, daß die Opferscene des alten (in Vǫluspá bewahrten) Baldermythus mit der Geschichte von Vikars Opferung auch die Heimat gemein hat. Wir werden es also mit einem (beiden Ueberlieferungen zu Grunde liegenden) altnorwegischen Opferritus zu thun haben.

In der Saga wird nun folgendes erzählt[4]): König Vikarr zeigte sich als gewaltiger Kriegsmann. Er hatte viele ausgezeichnete Kämpen um sich, aber der angesehenste von allen und

1) Ich vergleiche den „Schlag mit der Lebensrute“, durch den Lebens- und Wachstumskraft übermittelt werden soll (Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 251 ff.).

2) Studien s. 339 ff. 411 ff. Detter, Beitr. 19, 500. Ranisch, Gautrekssaga s. CI Anm. Die seltsamen Behauptungen, der Baldermythus sei auf Vikarr übertragen, der Mistelzweig sei der verwandelte Speer Odins u. s. w., übergehe ich. Die Identität der Ceremonie erklärt sich aus dem Opferritus.

3) Ranisch, Gautrekssaga s. CII. F. Jónsson, Litt. hist. 2, 158 f.

4) Fas. 3, 31 ff. Gautrekssaga ed. Ranisch (Palaestra XI. Berlin 1900) s. 28 ff.

der Liebling des Königs war Starkađr; er stand ihm zunächst an Rang, war sein Berater und Heerführer und seit langen Jahren in seinem Dienst. Da segelte Vikarr mit starker Mannschaft von Agđir nordwärts nach Hǫrđaland, mußte jedoch wegen schlechten Wetters lange in den Schären liegen bleiben[1]. Man holte ein Orakel ein; dabei wurde kundgegeben, daß Odin als Opfer nach dem Loos einen Mann aus der Kriegsschar fordere. Es wurde geloost und es sprang das Loos König Vikars heraus. Alle verstummten. Man kam überein, sich über die Notlage zu beraten. Um Mitternacht weckte Hrossharsgrani den Starkađr und forderte ihn auf, ihm zu folgen. Sie nahmen ein kleines Boot, ruderten zu einer Insel hinüber, wanderten das Gehölz hinauf, kamen an eine Rodung und trafen dort eine große Versammlung. Da saßen elf Männer auf Stühlen; ein zwölfter Sitz war leer; den nahm Hrossharsgrani ein und alle begrüßten ihn als Odin. Er forderte die Richter auf, dem Starkađr sein Sckicksal zu bestimmen. Þórr legte ihm das eine, Odin anderes auf und als dies vollendet war, ging die Versammlung auseinander. Da sagte Hrossharsgrani zu Starkađr, er habe für das ihm erwiesene Wohlwollen auf Dankbarkeit Anspruch und verlange von ihm den König Vikarr. Starkađr sagte zu. Da gab ihm Hrossharsgrani einen Speer *(geirr)* in die Hand und sagte, das solle ein Rohrstengel sein (*reyrsproti*). Am andern Morgen versammelten sich die Berater des Königs und einigten sich, das Opfer zu veranstalten. Auf dem Opferplatz stand eine Föhre und ein hoher Baumstumpf. Unten an der Föhre befand sich ein dünner Ast (*kvistr mjór* vgl. Vǫl. 32. 33). Starkađr stieg auf den Baumstumpf, bog den dünnen Ast herab und sprach zu dem König: „Nun ist dein Galgen fertig, er sieht nicht eben gefährlich aus, komm her, ich will dir die Wide um den Hals legen.“ Der König antwortete: „Ist dies nicht gefährlicher als es aussieht, dann dürfte es mir nichts schaden“ (vgl. o. s. 25). Er trat auf den Baumstumpf, Starkađr legte ihm die Wide um den Hals, stach den König mit dem Rohrstengel, rief: „Jetzt opfere ich dich dem Odin“ und ließ den Föhrenast los. Der Rohrstengel aber war zum Speer geworden und hatte den König durchbohrt; oben im Gezweig schwebte er und starb. Die

1) Wurde der König getötet, weil er mit der von ihm geforderten Zauberkraft die Elemente hätte beruhigen sollen, sie ihm aber nicht gehorchten?

Stätte heißt seitdem *Vikarsholmar* (vgl. *Baldersnes*). Dem Starkaðr war ob der That alles Volk gram geworden und er mußte aus Hǫrðaland flüchten.

Ich konstatiere, daß der Ritus, unter dem sich die Opferung des Königs vollzieht, nicht wesentlich verschieden ist von der Weihung der Schlachtenopfer: der *reyrsproti,* der sich in einen Speer verwandelt, ist in beiden Fällen die Opferwaffe. Ein andermal gebraucht Odin einen wundersamen Bogen; aus einer Tasche, die er um den Hals hängen hat, nimmt er ihn heraus; er hatte ein schwächliches und dürftiges Ansehen (*exilis*), wie er ihn aber spannte, konnte der Gott zehn Pfeile auf die Sehne bringen und auf einmal in das feindliche Heer schießen (Saxo p. 52 f.). An solchem Beispiel wird auch deutlich, daß die Opferung durch die Wide einen selbständigen Akt darstellt und von dem Ritus, bei dem eine Schußwaffe verwendet wurde, unterschieden werden muß. Denn die zusammengehörenden Fälle sind durchaus gleichartig: auf der Opferstätte ist der zum Opfer Ausersehene postiert, in gemessener Entfernung davon steht der Mann, der die Opferhandlung vollzieht. Auch die betreffende Stelle der Gautrekssaga kann nur so verstanden werden, daß Starkaðr auf den König einen Schuß mit dem geweihten *reyrsproti* abgab; unterwegs verwandelte sich nach der Legende der Stengel in einen Speer [1]) und durchbohrte den König, so daß er seinen Geist aufgab.

Interessant ist aber auch die Uebereinstimmung in der mythologischen Einkleidung [2]). Wie im isländischen Baldermythus handelt es sich bei Vikarr zunächst um eine *skemtun*, um ein Spiel, das sich bald in bittern Ernst verwandeln sollte. Durch Vorzeichen kündigt sich in beiden Fällen das Unglück an.

1) Ich verstehe dies so, daß die rituelle Opferwaffe nach altem Herkommen noch ohne Metallspitze war, in neueren Zeiten aber durch die übliche Waffe ersetzt werden zu müssen schien, wenn sie tötlich wirken sollte. Dies ist auch für den *mistelteinn* der fundamentale Gesichtspunkt. „Bei den Chibchas tötete man, wenn ein Knabe geopfert wurde, ihn mit einem Messer aus Schilfrohr und heutzutage noch wird bei den Karenen das Opferschwein, welches sie den vergötterten Vorfahren darbringen, nicht mit einem Messer oder Speer getötet, sondern sie stoßen ihm einen zugespitzten Bambusstab in den Leib. In vielen andern Fällen sind die für heilige Zwecke verwendeten Werkzeuge entweder noch aus der Vergangenheit ererbte Geräte von altertümlichster Gestalt oder wenigstens solche von verhältnismäßig älterem Typus“ Herbert Spencer, Principien der Sociologie 4, 119. Die altertümliche Opferwaffe erforderte, um mit ihr tötlich zu wirken, ungewöhnlichen Kraftaufwand (o. s. 46, 2. 131. 247).

2) Bugge, Detter a. a. O.

In der Erzählung der Snorra Edda und bei Saxo (p. 122) treten die Asen bezw. Magnaten, wie in der Vikarssaga die Berater des Königs zur Besprechung zusammen und erforschen, wie das Unheil abgewendet werden könne[1]; Starkaðr hat wie Höther im Wald eine Götterbegegnung und als das grausige Menschenopfer vollbracht war, sind die Mannen des Vikarr ebenso vor Schrecken sprachlos geworden und in Erregung über den Thäter geraten wie die Asen. Selbst die Flucht des Starkaðr hat an der Flucht des Höther (Saxo p. 119 f.) ihr genaues Gegenstück.

7.

Während die uns zur Vergleichung dienenden Opferhandlungen Odinsopfer darstellen, wird Balder dem Loki geopfert[2]. Die Riten verlaufen jedoch auf so weiter Strecke parallel zu einander, daß sie, wie Detter (Beitr. 19, 506) betont hat, noch gründlicher sich gegenseitig erhellen.

Dem *reyrteinn* des Odin entspricht der *mistelteinn* des Loki. Beide sind als biegsame Zweige (*teinn* Beitr. 18, 168) von den heiligen Bäumen der Götter geholt und als deren Opferwaffen gedacht. Deshalb werden sie vom Gotte selbst dem Opfernden in die Hand gegeben, denn das Opferritual gestattet nicht, alltägliches Werkzeug zu solch heiligem Vorhaben zu verwenden (Frazer 1². 344 ff.). Odin führt sonst einen Speer (*geirr*), Gungnir genannt, dessen wundersame Eigenschaften SnE. p. 98 angedeutet sind. Diesen seinen Speer überläßt Odin dem Dagr, damit er den Helgi im heiligen Wald ihm opfere (o. s. 128). Dagr sagt von Odin: *einn veldr Óþinn ǫllo bǫlve* (Helgakv. Hund. II, 33; Prosa vor v. 28; Bugge, The home of the eddic poems s. 227). Im selben Sinn ist Loki bei der Opferung Balders als der eigentliche Uebelthäter und Anstifter gekennzeichnet (o. s. 29 f. 120).

Nach Ǫrvar-Oddssaga trug Odin (unter dem Namen *Rauđgrani*) einen *reyrsproti* als Speer (Fas. 2, 239), als er dem Oddr unter seiner Eiche begegnete. Saxo dagegen giebt dem Odin Bogen und Pfeile und diese Waffe stellt Odin auch Fas. 2, 118 f.

---

1) Nach Vegtamskv. 1 handelte es sich auch beim Baldermythus um Einholung eines Orakels durch die *tívar* (o. s. 206). Diese Beratungsscene oder Gerichtsitzung ist also ein wesentlicher Bestandteil des Ritus und des Mythus.

2) Loki heißt in der Húsdrápa: *sylgr heilags tafns* (o. s. 34 f.).

seinem Günstling zur Verfügung (ZsfdA. 32, 449). Das Opferwerkzeug mag örtlich verschieden gewesen sein: das von dem heiligen Baum des Gottes stammende Holz, zu Lanze oder Pfeil verarbeitet[1]), gab die verhängnisvolle Opferwaffe ab (*harmflaug hættlig* Vǫl. 33)[2]).

Dafür besitzen wir auch aus dem altnorwegischen þórskult einen schlagenden Beleg. Haldan, der für einen Sohn des großen þórr galt und vom Volk wie ein Gott mit Huldigungen bedacht wurde, begab sich in das dunkle Dickicht des heiligen Waldes, riß eine in der Erde haftende Eiche mit den Wurzeln aus[3]), trennte die Aeste ab und wandelte sie zu einer handfesten *clava* — der Waffe þórs — um. Der Held begrüßt die göttliche Waffe mit dem feierlichen Lied (Saxo p. 327):

En rude, quod gerimus obnixo vertice, pondus
  vulnera verticibus exitiumque feret.
sed neque frondosi gestamen roboris ullum
  omine Götenses horridiore premet . . .
clava quidem saevum patriae domitura furorem
  nulla magis Svetis exitialis erit . . .

Die *eximia clavae moles* wirkt Wunderdinge, überliefert acht Kämpen dem Verhängnis des Todes und klopft als ungewöhnlicher Hammer den Berserkr *Harthben* nieder (*mirae granditatis malleo contusus* p. 328). Noch einmal, im Kampf gegen Ericus, spielt die þórswaffe die entscheidende Rolle und in dem heiligen Gotteswald findet der Feind ein schauriges Ende[4]).

---

1) Vgl. *klauf skíd* Fas. 2, 117; im allgemeinen war dies verboten: *arbores daemonibus consecratae, quas vulgus colit et in tanta veneratione habet, ut nec ramum vel surculum audeat amputare* (aus Burkhards Corrector bei J. Grimm, Mythol. 3[4], 406). Plinius bemerkte: *enimvero quidquid adnascatur illis* (sc. *arboribus*) *e coelo missum putant signumque esse electae ab ipso deo arboris* (Nat. hist. 16, 44). Ueber den alten Baumkultus, dem zufolge Bäume die ältesten „Götterbilder" gewesen sind, handelt J. Grimm, Mythol. 1[4], 82 ff. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 70 ff. Frazer 1[2], 166 ff.

2) In diesem Zusammenhang dürfen wir mit Bugge (Studien s. 208) an den seine Opfer durch Pfeilschuß zeichnenden finstern Apollon erinnern (vgl. auch Beowulf 1743 ff.). Der Pfeil ist die rituelle Waffe, mit der Hǫþr den Balder getötet hat; das *heiti* „Mistelzweig" für den Pfeil (oder für das Schwert; Griplur) ist rein dichterisch mit dem Märchen von dem verborgenen Leben (bezw. mit der Schwertsage) verknüpft. Dichtung *(mistelteinn)* und Ritus *(harmflaug)* müssen streng auseinandergehalten werden.

3) So wird auch der *mistelteinn* mit den Wurzeln ausgerissen (o. s. 48, 6).

4) *eximiae magnitudinis clavam ferreis consertam nodis tunsionis usibus adaptavit . . . ligneum robur* p. 323. *ad loca feris pervia relegatus indignum tanta animi maiestate exitum habuit* p. 325.

Wie die Odinswaffe *(reyrsproti)* und die þórswaffe *(malleus)*, so stammt die von Loki dem Hǫþr eingehändigte Waffe, der Opferpfeil *(harmflaug, mistelteinn)* von dem heiligen Baum des Gottes [1]. Die angeführten Beispiele sind in ihrer Formsprache so einheitlich, daß über den zu Grund liegenden Opferritus Licht sich verbreitet. Der heilige Baum (*meiþr* o. s. 20. 25) ist das Idol Lokis, in dem seine göttliche Lebenskraft waltet; vom ihm holt derjenige, der die Opferhandlung zu vollziehen hat, die unwiderstehlich tötende, geweihte Waffe herunter und überantwortet das Opfer dem Gott, der seine Waffe zu der Ceremonie hergegeben hat.

Man könnte glauben, daß das in Westmannland (Schweden) übliche Spiel „Ole i skrymta“ auf einen ähnlichen Ritus zurückgehe. Ein junger Bursche kehrt sein Wamms um, Laub wird auf seine Mütze gesteckt und ihm ein Stock in die Hand gegeben. So schreckhaft als möglich ausstaffiert, wird er unter lautem Gelächter in dichtes Gebüsch geleitet, wo er auf einem Steine Platz nimmt. Nach gewissen Rufen und Gesängen kommt er mit furchtbarer Miene aus seinem Versteck in den Wald heraus und sucht einen von der Gesellschaft zu fangen. Wen er zuerst mit seinem Stock berührt, muß, wie er gekleidet und unter großen Freudenbezeugungen ins Gebüsch geführt, seine Stelle einnehmen [2].

Ein Analogon aus der altitalischen Religion hat Frazer bearbeitet [3]. Die berühmteste Kultstätte der Diana war der am Albanergebirg östlich von Aricia gelegene heilige Hain *(nemus Dianae [Nemorensis])*. Da Aricia einstmals der Vorort eines Bundes von Latinerstädten war, so wurde die aricinische Diana die göttliche Schirmherrin dieses Bundes. „Es hängt gewiß damit zusammen, daß der Priester der Diana Nemorensis den außergewöhnlichen Ehrentitel *rex Nemorensis* führt; ein offenbar

1) Daß auch Loki einen Baumkult hatte, darf aus dem Epitheton *silvarum satyrus* (Saxo p. 114) und aus den Namen *Laufey eða Nál* (SnE. p. 31) geschlossen werden. Daß ihm Opfer gebracht wurden, erfahren wir durch Saxo (p. 428 f.). Zu der immergrünen Mistel in seinem Walde vgl. *recentia gramina brumali tempore exorta* im Bereich der Unterirdischen (Saxo p. 51). Es lag also recht nahe, für das Märchen vom verborgenen Leben den Mistelzweig zu dichterischen Zwecken aufzugreifen.

2) Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 337.

3) The golden Bough 1^2, 1 ff. 230 ff. 3, 449 ff.: the king of the wood could only bee assailed by him, who had plucked the golden bough; doch vgl. A. Lang, Magic and Religion s. 206 ff.

uraltes Sakralgesetz schrieb vor, daß diese Würde nur durch einen Zweikampf mit dem bisherigen Inhaber, bei welchem ein Zweig von einem bestimmten Baume des Haines die Waffe bilden mußte, errungen werden konnte und dieser Brauch führte in römischer Zeit dazu, daß nur flüchtige Sklaven sich der Gefahr dieses Duells aussetzten und durch Tötung ihres Vorgängers das natürlich in seiner Schätzung sehr gesunkene Amt erwarben"[1]). Jener Baum war, wie es scheint, der Baum eines Dämons *Virbius* (*cuius simulacrum non est fas attingere* Servius zu Aen. VII, 776): den verhängnisvollen Zweig hat auch Virgil dichterisch mit der Mistel verglichen (Aen. VI, 136 ff.):

latet arbore opaca
aureus et foliis et lento vimine ramus
Junoni infernae dictus sacer; hunc tegit omnis
lucus et obscuris claudunt convallibus umbrae.
sed non ante datur telluris operta subire,
auricomos quam qui decerpserit arbore fetus . . .
aliter non viribus ullis
vincere nec duro poteris convellere ferro . . .
itur in antiquam silvam . . .
discolor unde auri per ramos aura refulsit.
quale solet silvis brumali frigore viscum
fronde virere nova, quod non sua seminat arbos,
et croceo fetu teretis circumdare truncos:
talis erat species auri frondentis opaca
ilice.

Hiezu bemerkt Servius: *fuit arbor quaedam, de qua infringi ramum non licebat. dabatur autem fugitivis potestas, ut si quis exinde ramum potuisset auferre, monomachia cum fugitivo templi sacerdote dimicaret. nam fugitivus illic erat sacerdos, ad pristinae imaginem fugae. dimicandi autem dabatur facultas, quasi ad pristini sacrificii reparationem*[2]).

„Sehr schön" ist — wie alles, was den Göttern gehört — auch der nordische *mistelteinn*. Der Baum, auf dem er wuchs, war durch seine ragende Höhe d. h. durch sein Alter ausge-

1) G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer s. 199.
2) Strabo (V, 3, 12) berichtet, ein entlaufener Sträfling werde zum Priester eingesetzt (cfr. Pausanias II, 27, 4), der des vorherigen Priesters Mörder geworden sei; er sei deshalb stets, mit dem Schwert umgürtet, zur Gegenwehr bereit. Hier ist also (wie für Balder bei Saxo) der Baumzweig durch das simple Schwert verdrängt.

zeichnet (Vǫl. 32)[1]. Als seinen Standort giebt SnE. an: *fyrir vestan Valhǫll.* Die Himmelsrichtung gegen Abend wird für die als Totenopfer bestimmten Verbrecher gewählt: *vargtré vindkǫld vestan bœjar* (Hamþesm. 17 vgl. Grimnesm. 10. Saxo p. 248. 411) und so mußte denn auch Hǫþr ins finstere, kalte Totenreich wandern, um die Opferwaffe zu holen (o. s. 118 f.). Weit ab vom Lande der heitern Götter wuchs die Pflanze, soviel dürfen wir noch dem Bericht des Saxo entnehmen. In bemerkenswerter Weise wird von ihm der Dämon als *silvarum satyrus* bezeichnet. Ist auch die Schilderung von seinem Aufenthaltsort keinesfalls altsagenmäßig (o. s. 116), so bleibt doch der Widerspruch bestehen, daß es in der Eisregion Waldbestand gegeben haben

---

1) Es wird sich mit Bestimmtheit nicht ausmachen lassen, was für ein Baum gemeint war; denn die Mistel gedeiht auf den verschiedensten Bäumen. Daß die Eiche in erster Linie in Betracht zu ziehen sei, wird durch alte Zeugnisse (J. Grimm, Mythol. 2⁴, 1008. 3, 353) wie durch die Bodenfunde nahegelegt. In den Mooren Schleswig-Holsteins wurden wiederholt Mistelblätter und -stengel nur mit der Eiche zusammen gefunden (H. Barfod, Die Mistel in der „Heimat" 1898, 29. 77. 208). Auch die Volkssage bewahrte die Erinnerung („die Mistel, ein Gewächs, das auf alten Eichen wächst" Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder s. 243). In Holstein soll die Mistel, wie in Schweden gegen Trolle, gegen Seuchen und gegen Feuer — auch als Wünschelrute J. Grimm, Mythol. 3⁴, 289 — und als Panacee gegen frische Wunden geschätzt worden sein (Frazer 3², 343. 451 ff.).

Was die geographische Verbreitung der Mistel betrifft (vgl. Keysler, Antiquitates p. 308), so bemerkt P. Graebner, Die Heide Norddeutschlands (Leipzig 1901) s. 44 zu *Viscum album*: „Im östlichen Gebiet fast überall verbreitet, im Westen sehr selten, im hannöverschen Flachlande nur bei Gifhorn—Oberohe—Lüneburg. Sonst Hamburg—Neumünster in Holstein. In Schleswig nicht beobachtet." G. Wahlenberg, Flora Svecica p. 650: in silvarum densiorum et humidiorum arboribus frondosis ut pyris quercu fago etc. per Sveciam temperatiorem passim: Scaniae ad Christianstad, Blekingiae, Smolandiae ad Hvitaryd districtus Sunnerboensis et Wirbo paroechiae Misterhult (forsan inde denominatae), Hallandiae inter Drängsered et Slättåkra, Vestrogothiae in Kinnekulle; nec non in insulis Mäleri interioris ut Oknön Fullerön etc. non raro. F. C. Schübeler, Viridarium Norvegicum 2, 263: Mistelen har i Norge en meget indskrænket voxekreds: ved den vestre bred af Christianiafjord er den fundet hist og her, fra gaarden Skallevold ved Carlsviken (59° 16′) lidt nordenfor Vallø Saltværk (paa to store lindtræer) til Angersklev ved Holmestrand (59° 30′). Senere er den fundet paa øen Mølen, omtrent midt i fjorden mellem Holmestrand og Gjeløen og endelig ved gaarden Refsnes paa Gjeløen . . . findes paa *Acer platanoides, Sorbus aucuparia, Pyrus malus,* men synes dog at være almindeligst paa lind.

Ueber 59 ½° nördlicher Breite gedeiht die Mistel nicht mehr (Müllenhoff, DA. 5, 53. Bugge, The home of the eddic poems s. XLV). Daß die Mistel auf Island irgend erhebliche Bedeutung im Aberglauben gehabt habe, ist daher von vornherein ausgeschlossen. Sie erschien denn auch der Beachtung gar nicht wert (o. s. 48, 2; ZsfdA. 41, 321 f.). Wäre sie als gefährliches Zauberkraut gefürchtet oder als Heilpflanze erwünscht gewesen, hätte Frigg sie nicht übersehen und übergehen können. Scharf tritt also die isländische Interpolation zutage; schon die nördliche Verbreitungsgrenze der Mistel reicht aus für den Beweis, daß die Heimat des Ritus und des Mythus Norwegen gewesen sein muß.

sollte. Der finstere, kalte Wald, aus dem Höther die Waffe holt, muß demnach ein altes echtes Motiv sein; schließt es sich doch vortrefflich mit Vǫl. 32 f. zu einem einheitlichen Bild zusammen.

Nach dem Mythus wurde Balder von Hǫþr mit Hilfe des aus der Unterwelt eingeholten, Balders Leben verwahrenden Mistelzweigs getötet. Dort hatte Loki, der Fürst der Unterwelt, seinen heiligen Wald[1]). Nach dem Ritus mußte Hǫþr in dessen Schauer eindringen, um von der alten hochragenden Eiche (oder Linde?), dem Heiligtum des Loki, die Opferwaffe zu holen[2]). Es gelang ihm. Der Gott selber händigte ihm den tötlichen Pfeil ein. Hǫþr kehrte zurück[3]), um ein erlesenes Opfer dem Loki zu überantworten.

8.

In der Vǫluspá und in der dänischen Sage ist von der Opferceremonie nur noch der Schuß oder der Streich festgehalten, mit dem Hǫþr sein Opfer in die Unterwelt beförderte.

Als großartige Veranstaltung schildert die jüngere norwegische und die isländische Ueberlieferung diese Ceremonie. Die Scharen der Götter sind versammelt und wohnen der auf heiligem Boden sich abspielenden Scene bei. Soweit gehen norwegischer und isländischer Mythus zusammen. Im Verlauf

1) Nach SnE. p. 45 ff. befand sich der Wald in der Nähe der Burg des Loki, wie auch in der Umgebung von Valhǫll ein Wald gestanden haben soll.

2) Die Kontroverse, ob *mistelteinn* ursprünglich, als Schwertname gebraucht, ein Schwert bezeichnet habe oder ob das Wort buchstäblich zu verstehen sei, sehe ich als gegenstandslos und als erledigt an (Müllenhoff, DA. 5, 57. Detter, Beitr. 19, 498). Durch ihren Standort gegen Feinde geschützt (Frazer 3², 447 f.), war die immergrüne Mistel ein Symbol unergründlichen Lebens und vorzugsweise geeignet als im Totenreich gedeihend, die Vorstellung zu versinnbildlichen, daß gesteigerte Lebenskraft magisch auf den übergehe, der bei seiner zum „Tod" führenden Opferweihe mit einem Stengel der immergrünen Pflanze beschossen wird. Es kann „unmöglich der Gedanke verkannt werden, daß der Schlag mit dem grünen, saftreichen (vom Vegetationsdämon beseelten) Gewächs mit Saft und Wachstumsvermögen begabe: frisches Grün, langes Leben!" Mannhardt. Wald- und Feldkulte 1, 299.

3) Die rituelle Bedeutung von Höthers Abwesenheit in Wald und Höhle (vgl. o. s. 248) haben Tylor (Anfänge der Kultur 2, 411 ff.) und Rohde (Psyche 2², 96 ff.) klargestellt. In dunkler, langer Einsamkeit bereitet er sich zu seinem unheimlichen Werke vor. „In märchenhafter Einkleidung wird berichtet von des Epimenides langem Aufenthalt in der geheimnisvollen Höhle des Zeus auf dem Ida, seinem Verkehr mit den Geistern des Dunkels, seinem harten Fasten, den langen Ekstasen seiner Seele und wie er dann voll bewandert in enthusiastischer Weisheit aus seiner Einsamkeit wieder ans Licht kam . . . mit Menschenopfern beschwichtigte er den Groll der die Stätte befleckenden Geister der Tiefe."

schildert aber dieser den Hergang als einen Scheinkampf, jener als Ernstfall. Daß von einem Kampf oder gar einer Schlacht nur in bildlichem Sinn gesprochen werden kann, kommt in der thatsächlichen Uebereinstimmung sämtlicher Quellen zum Ausdruck. Denn nach Vǫluspá und nach Snorra Edda, nach norwegischem Mythus und nach dänischer Sage kämpft keiner mit dem andern, auf der Gegenseite steht Hǫþr ganz allein, nur um auf Balder den Schuß abzugeben oder den Stoß gegen ihn zu führen. Aber dieses Moment ist nicht das einzige, das uns den Opferritus vergegenwärtigt.

Saxo steht völlig isoliert mit der Behauptung, die heiligen Scharen der Götter hätten auf Seiten Balders gegen Höther gekämpft. Snorri betont zwar auch die zwischen den Asen und Balder bestehende Kameradschaft, aber er läßt die Asen alle auf Seiten des Hǫþr eingreifen. Zwar nur zum Schein und ohne Schaden zu wirken. Aber er hat uns doch die Nachricht nicht vorenthalten, die Asen alle hätten von ihren Schuß- und Hiebwaffen gegen Balder Gebrauch gemacht oder mit Steinen nach Balder geworfen. Wiederholt ist vermerkt, daß alle Asen an dem Vorgehen wider Balder sich beteiligten [1]).

Es handelte sich offenbar um eine Sache, die alle Asen betraf, um einen das Gesamtwohl befördernden, um einen öffentlichen Akt, bei dem als ernste Gegenspieler nur Balder und Hǫþr sich gegenübertraten. Die feierliche Beteiligung der Asen wird also dadurch veranlaßt sein, daß es sich um ein Gemeinschaftsopfer handelte [2]). Denn Menschenopfer wurden nach Tacitus zu Gunsten der opfernden Volksgemeinde dargebracht: *caeso publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia* (Germ. c. 9. 39). So vollzieht sich auch die Opferung Balders in einer allgemeinen Versammlung der Asen.

Um dem Opfer Wirkung zu schaffen, ist nach altherkömmlicher Vorschrift unumgänglich erfordert, daß das Opfertier vollkommen und ohne Fehler sei. Auch diesem wichtigen Punkt ist bei der Opferung Balders, dessen Güte und Heiligkeit,

---

1) Das isländische Sprichwort: *allir skutu að Baldri* (o. s. 47; H. Scheving. Islendskir Málshættir s. 8) läßt dieses Moment in seiner wahren Bedeutung hervortreten.

2) „le sacrifice est une fonction sociale" Hubert-Mauss, L'Année sociale 2, 137 f.

Reinheit und Schönheit überschwenglich gerühmt wird, in idealem Sinn genügt.

Das nächste Analogon, die Opferung des Stammeskönigs (o. s. 174 f.), stimmt auch noch darin überein, daß nicht ein Fremdling, ein Sklave oder ein Kriegsgefangener (d. h. ein rechtloser Mann), sondern ein vollbürtiger, angesehener Stammesgenosse sich der Opferceremonie unterwerfen muß [1]).

Daß dabei die Asen gegen Balder Schwert und Speer gebraucht hätten, ist nun freilich ausgeschlossen. Diese Waffen sind ihnen vermutlich erst in die Faust gegeben worden, als man den Hergang dichterisch unter dem vertrauten Bild der mythischen Kampfspiele verschleierte. Die Asen waren bei diesem „Kampf" ursprünglich allesamt ohne ritterliche Waffen. Daher die Waffenlosigkeit des Hǫþr. Sie ist ein bedeutsames Ueberbleibsel aus der ursprünglichsten Darstellung der Scene.

Noch ein zweites Ueberlebsel ist in der Erzählung Snorris bedeutungslos geworden. Ich meine die mit der spätern Zugabe ritterlicher Waffen ganz unverträgliche Notiz, die Asen hätten zum Teil gegen Balder S t e i n e g e w o r f e n. Bei den Kampfspielen der Asen ist von dieser urzeitlichen Waffe längst nicht mehr die Rede. Ist aber die Steinigung nicht mit dem ritterlichen Kampfspiel gegeben und dieses eine jüngere Interpolation (o. s. 225), so muß hinter der Steinigung, falls unsere Auffassung die richtige ist, eine Opferceremonie stecken (Bugge, Studien s. 51).

Von Indien bis Peru geht ein volkstümlicher Brauch durch die Welt, der darin besteht, daß die Leute Steine auf die Stelle werfen, an der eine Unthat vorgefallen ist [2]). Vornehmlich geschieht es da, wo ein Mensch begraben liegt, der eines schrecklichen Todes verstorben ist. So wirft auch in Norwegen, wer bei einem an grausiger Stätte aufgeschichteten Steinhaufen vorüberkommt, einen Stein darauf, um sich gegen böse Zufälle zu schützen. In Østergøtland „offerkastar sammendynges af rejsende på steder, hvor nogen er omkommen ved våde eller bleven myrdet, til forsoningsoffer til de afdødes ånder, at de

1) Weiteres bei Gjessing, Annaler 1862, 147.

2) F. Liebrecht, Zur Volkskunde s. 267 ff. = Germ. 22, 21 ff. Zeitschr. f. Völkerpsychologie 12, 289 ff. R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche s. 46 ff. Am Urquell 1, 121. 4, 15. 53. 173. 6, 220. Frazer 3², 7 ff.

forbifarende ikke skal fortrædiges af dem.“ Auch auf Island und den Færöern ist der Brauch ebenso geläufig wie in Dänemark (stene henkastede af folk for derved at skaffe sig god lykke, for at gengangeren ikke skulde göre noget ondt etc.)[1]. Mit andern ist Kr. Nyrop (Dania 7, 232. 8, 51) geneigt, den uralten Brauch „at forstå som et offer, der bringes den afdødes sjæl eller som en art hædersbevisning“. Nach Snorra Edda (o. s. 48, 15 RW) soll Hǫþr gleich den andern Asen dem Balder durch den Wurf eine Ehre anthun.

Ein Prediger an der Johanniskirche in Nieblum war so voll Eifer gegen die Reformation, daß er eigens nach Amrum ritt, um die Einwohner zu vermahnen, daß sie bei der alten Lehre verbleiben sollten. Und er ließ sich vernehmen, daß, wenn die päpstliche Religion nicht die rechte Religion wäre, er nicht begehre, lebendig wieder heimzukommen. Als er nun wieder auf die Insel Föhr gekommen war und weiterreiten wollte, stürzte er vom Pferd und brach den Hals. Zu seinem Gedächtnis wurde ein Steinhaufe an dem Ort errichtet und wer des Weges kam, pflegte sich mit einem Stein zu versehen, um ihn auf den Toten zu werfen [2].

Unweit des Dorfes Pieske in der Mark liegt ein kleiner Hügel, der allmählich immer höher wird, denn ein jeder, der vorbeigeht, wirft (eine Hand voll Erde oder einen Tannenzweig oder) einen Stein darauf. Dieser Hügel heißt der Nobelskrug und man sagt, daß er zum Andenken an einen Mord errichtet sei, der an dieser Stelle begangen wurde[3].

Im Vintschgau heißt ein Platz „zu den wilden Fräulein“. Es befindet sich dort ein Steinhaufen; Kinder, die zum ersten Mal auf die Alpe gehen, müssen hier Steine aufheben, sie anspucken und mit den Worten: „Ich opfere, ich opfere den wilden Fräulein“ auf den Steinhaufen werfen[4].

Dieselbe Sitte kehrt bei den *ἑρμαῖα* der alten Griechen wieder. Es waren Steinhaufen, zu denen jeder Vorübergehende einen Stein zuzuwerfen pflegte, wenn er nicht ihrer religiösen

1) Belege aus Skandinavien bringt Liebrecht a. a. O. bei, ferner Dyrlund, Dania 7, 224 ff. Kahle, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 12, 89 ff.
2) Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder aus Schleswig-Holstein s. 124 f.
3) A. Kuhn, Märkische Sagen s. 113. Norddeutsche Sagen s. 85. Nobelskrug ist Nobiskrug (aus „abyssus“ Hölle).
4) Liebrecht, Germ. 22, 22.

Bedeutung dadurch Ausdruck verlieh, daß er sie mit Oel salbte oder Kränze und Bänder und allerlei Erstlinge darbrachte. Den Brauch führte der Mythus darauf zurück, daß, als dem Hermes wegen der Argustötung der Prozeß gemacht wurde, die Götter Steine nach ihm geworfen hätten, um sich von der Blutschuld frei zu halten [1]).

Nun war der Brauch des Steinwerfens auch im alten Skandinavien ganz geläufig. Bei der Bestattung einer Leiche bedeutete *hlaþa grjóti* so viel als sich am Begräbnis beteiligen und *berja grjóti, berja grjóti í hel, grýta í hel* wird von der Bestattung zaubermächtiger Personen gebraucht, etwa in dem Sinn von „in die Unterwelt verbannen“ [2]). Der mythische Beleg der Balderscene dürfte mit dem altskandinavischen Volksbrauch ebenso eng zusammenhängen wie in Griechenland Mythus und Ritus der *ἑρμαῖα* und demnach kaum anders zu interpretieren sein, als daß in dem Steinwerfen die ehrfurchtsvolle Beteiligung aller Asen an der den Unterirdischen bereiteten Opferung zum Ausdruck komme.

Es ist wahrscheinlich, daß in den Worten, die Saxo Grammaticus für die Bestattung Balders aufwendet: *cuius corpus exercitus facto colle condendum curavit* (p. 125), die an anderer Stelle in völligerem Tenor wiederkehren: *Frotho collem a militibus congeri iubet viritim lapide in acervum misso* (p. 246), ein altsagenmäßiger Nachklang desselben Motivs bewahrt geblieben sei, das in mythischer Fassung Snorri bietet. Noch heute heißen im Norden die aus „geworfenen Steinen“ entstandenen Steinhaufen „Grabhügel“ (*dys, hog, kumbel, bål*) [3]). Auch in griechischer Sage wird berichtet, wie einer von einem Hagel von Steinen überschüttet und so sein Grabhügel über ihm aufgeworfen worden, hernach aber der so Umgekommene wie

---

1) B. Schmidt in Fleckeisens Jahrb. f. Phil. 1893, 369 ff. 376 f. Hier wird vortrefflich ausgeführt, daß die Steinigung nur eintrat, wo es sich um eine Verletzung der Interessen der Gesamtheit handelte, daß infolgedessen die ganze Gemeinde sich am Opfer beteiligte (cfr. die Worte Platons s. 382). Die Steinigung war ein ἀνάθημα d. h. betraf einen der Gottheit als Opfer verfallenen Menschen (s. 374) und weihte ihn den Unterirdischen (Roscher, Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1896, 38 ff.). Den norwegischen Brauch hat übrigens schon B. Schmidt (s. 389. 391) mit dem altgriechischen in Verbindung gebracht.

2) Fritzner, Ordbog; Gering zu Eyrbyggjasaga c. 20, 20.

3) Germ. 22, 25. Dania 7, 227 f.

ein Gott geehrt worden sei[1]). Wir wissen, daß an Balders „Grabhügel“ sich der ihm auf Seeland gewidmete Kultus knüpfte (o. s. 108 f.). Auf diese Weise ließe sich Balders Grabhügel als Stätte seiner Opferung begreifen und die dänische rituelle Sage käme der isländischen Dichtung recht nahe.

9.

Gegen meine Auffassung vom Tod Balders als eines Opfertods[2]) ließe sich nun einwenden, daß unsere Quellen statt einer Opferhandlung Kriegs- und Schlachtbilder zeigen und daß, wenn sich auch die mythologisch-dichterische Umwandlung der Opferceremonie in eine Kampfscene leicht verstehen, doch die den Hǫþr als Mörder des Balder treffende Strafe sich nicht mit dem Ritus in Einklang bringen lasse.

Was den ersten Einwand betrifft, so darf ich an die Varianten erinnern, die vom Tod des Meleager umliefen (o. s. 164 ff.). Neuerdings haben H. Hubert und E. Mauss gezeigt, daß auf den verschiedensten Religionsgebieten rituelle Opferhandlungen in der Dichtersprache des Mythus zu Kampfscenen, speziell zu Theomachien gesteigert worden sind[3]). Uns überhebt schon die religionsgeschichtliche Thatsache, daß nach germanischer Auffassung der Tod auf der Walstatt als Opfertod angesehen wurde, weiterer Ausführungen.

Aber auch das Verhalten der Asen gegen Hǫþr nach vollbrachter Opferung ist weit entfernt davon, dem Opferritus zu widersprechen. Auf das Beispiel des flüchtigen Starkaþr, der den eigenen König geopfert hatte, ist bereits hingewiesen worden. (s. 249 f.). Es ist keineswegs ein Ausnahmefall, daß derjenige, welcher das Opfer vollzieht, nach vollzogener That als Mörder verfolgt wird, sondern ein traditioneller Bestandteil des Opferrituals. „In den ältesten kultischen Bräuchen wird das Leben des Opfers als heilig behandelt und bei einigen Riten wurde die Vorstellung, daß der Schlächter ein Mörder sei, d. h. einer,

1) B. Schmidt a. a. O. s. 378 f. 389 ff.

2) die Frazer (gegen ihn A. Lang a. a. O. s. 214 ff.), aber auch Bugge und E. H. Meyer teilen, sofern sie ihn mit dem Opfertod Christi gleichsetzen.

3) „c'est une des formes mythologiques du sacrifice . . . l'origine des mythes de cette forme a été généralement oubliée, ils sont présentés comme des combats . . . les dieux sacrifiants équivalents aux dieux lutteurs“ L'Année sociale 2, 123 ff.

der stammverwandtes Blut vergossen habe, noch bis in sehr späte Zeit zum Ausdruck gebracht“ [1]). „On lie la victime au poteau [2]), à ce moment le caractère sacré est déjà tel que le brahmane ne peut plus la toucher avec les mains et que le sacrificateur lui-même hésite à s'en approcher. Il a besoin d'y être invité et encouragé [3]) . . . la victime est éminemment sacrée. Mais l'esprit qui est en elle, le principe divin qu'elle contient maintenant, est encore engagé dans son corps et rattaché par ce dernier lien au monde des choses profanes. La mort va l'en dégager, rendant ainsi la consécration definitive et irrévocable. C'est le moment solennel du sacrifice. C'est un crime qui commence, une sorte de sacrilège; l'auteur du meurtre était puni, on le frappait ou on l'exilait“ [4]).

Das klassische Beispiel sind die altgriechischen *βουφόνια ἱερά*, bei denen der opfernde Priester, der das Opfertier tötete, als Uebelthäter fliehen mußte und über den ganzen Hergang das Gerichtsverfahren vor dem Prytanen eröffnet wurde. Das Ritual selbst zeigt deutlich, daß der Opfernde als Mörder angesehen wurde, daß die ganze Gemeinschaft an der Schuld beteiligt war und daß man sie von der Verantwortlichkeit für das Töten des Opfers zu befreien trachtete [5]). Aus demselben Motiv leite ich die Entlastung der am Opfer sich beteiligenden Asen her. Diesem Zweck diente die allgemeine Trauer, die die Asen über den geopferten Gott bekundeten (o. s. 48 f.; *grátaguþ*). „Die Trauerklage ist kein Ausdruck des Mitgefühls mit dem tragischen Geschick des Gottes, sondern eine pflichtschuldige Leistung; die Trauernden. bezwecken in erster Linie, die Verantwortlichkeit für den Tod des Gottes von sich abzuweisen“, wie bei der allgemeinen Klage um den Tod des Adonis [6]). Blieb bei den grie-

1) Rob. Smith, Religion der Semiten s. 279.
2) Vgl. die Aufstellung Balders auf der þingstätte.
3) Mit dem Verhalten des Hǫþr vergleiche ich den altindischen Ritus, nach welchem der Opfernde durch den Zuruf: *dhrša manuša!* ermutigt wurde; die Belege sind von Hubert-Mauss (L'Année sociale 2, 64) gesammelt.
4) Hubert-Mauss a. a. O. 2, 64. 67. Verbannung (in die Unterwelt) war auch das Loos des Hǫþr.
5) Rob. Smith, Religion der Semiten s. 233.
6) Frazer 2 [2], 115 ff. Rob. Smith s. 316 f. 330. Hubert-Mauss, L'Année sociale 2, 68. — Als Ausdruck des kraft ihrer Thränen das Wiederkommen des toten Sohnes wirkenden Mitgefühls muß die Trauer der Mutter Frigg gelten; zu Vǫl. 33 vgl. *grætr eigi mik móþir* Hauksbók p. 460; Wuttke, Volksaberglaube [3] s. 460; Feilberg, Ordbog 1, 498. Sie hatte auch nicht am Opfer teilgenommen. Rituelle Bedeutung spreche ich dagegen der Trauer der Asen,

chischen Buphonia schließlich alle Schuld an dem Opfermesser hängen, so war es im Baldermythus der Mistelzweig, der allein den Tod des Balder verschuldet haben sollte, denn nicht bloß die Asen, sondern auch Hǫþr wurde entsühnt. Er kehrte in voller Herrlichkeit wieder.

Nun ist aus dem Ritus der Opferhandlung heraus der Punkt gewonnen, von dem aus wir verstehen, weshalb das Interesse sich so vollständig auf den Mistelzweig als die Opferwaffe und auf Loki konzentrierte, weshalb auf Island gerade sie die Hauptmotive einer mythologischen Dichtung wurden. Alle andern Dinge in der Welt waren am Tode Balders unschuldig. Nur die Opferwaffe des Loki hat ihm den Tod gebracht. Dieses rituelle Thema gestalteten die Dichter zu dem Bilde aus, wie alle Dinge in der Welt in Eid genommen wurden (o. s. 122 f.), Balder keinen Schaden zu thun, wie aber eine unansehnliche Mistel übersehen ward. Alle Dinge in der Welt ließen sie an der Trauer um Balders Tod teilnehmen, um sie damit von der Verantwortung freizusprechen, nur derjenige, der für sich das Opfer heimholte, Loki, bekundete den Anteil, den er daran hatte, durch die Weigerung, an der allgemeinen Trauer sich zu beteiligen. Dadurch verriet er sich als den, dem das Opfer dargebracht war, als den wahrhaft Verantwortlichen. Eine andere Interpretation für das in der mythologischen Dichtung so lebhaft zum Ausdruck gebrachte Interesse, das Loki bei der Tötung Balders verfolgte, scheint kaum in gleichem Grade Berechtigung zu haben. Damit ihm Balder zum Opfer falle, rüstete er und dirigierte er den schußbereiten Hǫþr, der das erwünschte Ziel nicht verfehlen durfte. Im selben Interesse hat auch Odin (in der Gestalt des Bruno) den Harald erschlagen (Saxo p. 361 ff.).

10.

In unmittelbarem Anschluß an die Balderepisode berichtet Vǫl. 35 von der Fesselung des Loki. Denn Loki, dem Balder geopfert wurde, hatte den Tod Balders verschuldet (Lokas. 28). SnE. p. 60 ist dies so formuliert, daß Hǫþr den Schuß *at tilvísun Loka* auf Balder abgegeben und Loki den Balder nicht mehr

bezw. ihrer dichterischen Steigerung der Trauer der belebten und unbelebten Natur zu. Daß das Vegtamskv. 12 aufgenommene Rätsel sich auf Balder beziehe, geht aus dem Zusammenhang nicht hervor.

aus der Unterwelt losgelassen habe[1]). Novellistisch stellte sich der Sachverhalt so dar, als habe Loki verstanden, die böse Gelegenheit wahrzunehmen und Hǫþr für seinen verräterischen Plan zu gewinnen. Denn Lokis Signatur ist nach der mythologischen Poesie: *hann hafði þá speki um framm aðra menn, er slœgð heitir ok vélar til allra hluta, hann kom ásum jafnan í fult vendræði ok opt leysti hann þá með vélræðum* (SnE. p. 31 f.). Loki ist *læviss* (arglistig)[2]). In seine mythologische Praxis gehört auch der Anschlag auf Balder (vgl. *brá læ þjóþar ævi Hákonar* Heimskr. 1, 358), wie ihn die Dichtung darstellt. Seine Erklärung findet Lokis Epitheton *læviss* in dem prägnantesten Wort, das Lokis Beruf von einem geistreichen Dichter gewidmet worden ist: *hann fjǫrg ǫll fiar* (Lokas. 19). Er haßt alle lebenden Wesen[3]). Das ist die Formel für den ränkevollen Herzog der „Toten", dem nicht bloß das blühende Leben der Menschen, mehr noch das potenzierte Leben der Asen verhaßt ist (*goða dólgr* SnE. p. 84). Nun ist es ihm gelungen, dem herrlichsten der Asen sein Leben zu rauben. Er weidet sich an seinem Sieg. Drum bemühen sich die Götter mit Erfolg, durch das ihm gewidmete Opfer diesen Feind ihres Lebens unschädlich zu machen. Er wird aus Asgarðr verbannt und in Ketten gelegt. Dies währt aber nur solange, bis er sich losreißen und alles Leben verschlingen wird (*fyllesk fjǫrve feigra manna* Vǫl. 41)[4]).

1) Die citierten Worte fehlen in U, daß sie echt sind, beweist die Kenning *ráðbani Baldrs*, die auch in U steht (SnE. II, 312); zur Sache verweise ich auf die mehrfach, jüngst wieder von Detter (Beitr. 19, 514 f.) angezogene alttestamentliche Parallele (Anegenge 21, 70 ff. Beitr. 24, 312).

2) Wenn es sich um sein Interesse handelt, verfährt Odin ebenso arglistig (*insidiosus* Saxo p. 374 ff.); auch einem Starkaðr wird in analoger Situation dasselbe Prädikat nicht vorenthalten (Saxo p. 276). Vgl. ferner *því enn lævíse Loke of olle* (Hymeskv. 38); *ok vas þat sá enn lævíse Loke* (Lokas. 54); *læve lundr* heißt Loki Haustlǫng 11 (SnE. p. 188), *hafþe lopt alt læve blandet* Vǫl. 25; *Loki lævísi* war im Spiel, als er die Sif um ihr schönes Haar brachte (SnE. p. 97). Balder ist wie der König *læstyggr* (Heimskr. 1, 456), *lætrauðr* (Heimskr. 2, 404 f.), Loki dagegen *lægjarns lík* Vǫl. 35. Mit diesem Material ist Niedner (ZsfdA. 41, 306. 307. 328) nicht fertig geworden, ich brauche daher auf seine Einwände nicht zurückzukommen (Bugge, Studien s. 53).

3) Die Stelle ist leider verderbt, aber glücklich von Egilsson und Kölbing hergestellt; nach dem Zusammenhang ist Loki Subjekt und *fjǫrg* direkt mit got. *fairhvus*, ags. *feorh* (Beow. 2424) zusammenzustellen; anders Bugge, The home of the eddic poems s. XX. LXXIV f.

4) Man nimmt an, mit *fjǫr* sei hier Kadaver (Müllenhoff, Detter u. a.) oder Fleisch und Blut als Sitz der Lebenskraft (Gering) gemeint. Aber das ist unmöglich, denn *fjǫr* bedeutet stets nur „das Leben, die Lebenskraft" und *feigr* bedeutet niemals „tot", sondern „sterbend". „Ich werde mein Leben noch retten (*forþa fjǫrve*), wenn ich nicht schon in der Gewalt des Todes bin",

Das ist der weitere Zusammenhang, in dem uns die Geschichte Balders entgegentritt. Sie leitet im Drama der Göttergeschichte die Peripetie ein.

Von der Furcht um das Göttergeschick bewegt, hatte sich Odin an die Vǫlva gewendet (Vegtamskv. 1), und als das Verbrechen an Balder begangen war, ergrimmten die Asen in heftigem Schmerz, weil sie wußten, wie schwer die Einbuße sei, die sie durch den Tod Balders erlitten: *var þat mest óhappa skot með goðum ok mǫnnum* (o. s. 48, 21). Seit dem Tode Balders begann das Geschick der Asen sich zu verfinstern. Odin ist in die höchste Besorgnis versetzt und der Erfolg Lokis heißt ihn die Gedanken auf die Abwehr zu konzentrieren: er muß jetzt Mannschaft sammeln, weil sein eigenes Leben und das Leben aller Asen bedroht ist (Eireksmǫ́l).

Das heitere Leben hatte zwar längst zuvor seinen ungetrübten Glanz verloren: der Konflikt mit der bösen Hexe Gollveig, der Krieg mit den Wanen, der an dem riesischen Baumeister gegangene Eidbruch sind Vorkommnisse in der Göttergeschichte, welche die Seherin als schwere Störungen, ja als Verbrechen bezeichnet (Vǫl. 26):

á gengosk eiþar orþ ok sǫ́re
mǫ́l ǫll megenlig es á meþal fóro.

Heimdallr hat und nach ihm Odin ein Opfer am eigenen Leibe gebracht (o. s. 23), um den Gang des Unheils aufzuhalten. Aber vergebens. Das Erscheinen der Valkyrjen (v. 31) erzeugt in der bereits vom Unheil geschwängerten Atmosphäre (*lopt alt lævi blandet* Vǫl. 25) neuen Frevel. War in der Vorzeit gegen Fremdlinge die Treue gebrochen worden, jetzt kam es zur Zwietracht im eigenen Lager. Die Asen haben gegen einander nicht mehr die Treue gehalten.

---

heißt es Harbarþslj. 12; ich mache namentlich auf den Gegensatz *feigr : framgengenn* (Vǫl. 41. 39. Skirnesm. 12) aufmerksam. Unsere Stelle darf daher nur mit Egilsson übersetzt werden: impletur vigore vitali morientium hominum (= *hann fyllisk með fjǫrvi allra þeira manna er deyja* SnE. p. 17); vgl. Tylor, Anfänge der Kultur 2, 390 f. Wenn *fjǫr* die Beute der Unterwelt geworden ist, ist der Mensch „tot“. Die Unterwelt ist gleichsam das Gefängnis, in dem „das Leben“ in Gewahrsam genommen wird. Gewisse „Leben“ verschluckt auch der Luftraum, das Reich des Mánagarmr (Sonatorrek 18); der allgemeine Aufenthaltsort der Seelen, der „Leben“ ist das Reich des Loki.

Lehrreich sind in dieser Beziehung die Aussagen der Dichter: Balder wurde dem Hǫþr feind (*dólgr Haþar* SnE. p. 82) und Hǫþr verfolgte den Balder mit seinem Haß (*heipt* Vegtamskv. 10); Hǫþr verweigerte dem Balder die Ehrung noch in dem isländischen Mythus der SnE. Es trat ein, was man im Norden *sæmdarspell* nannte.

Wir haben noch von einem andern Fall Kenntnis, der von den Walkyrjen erregt zu Zwist und Hader unter den Asen geführt hat. Durch Buhlerei ist böser Zwist geweckt worden:

þú vast, et skǫ́þa skars, valkyrja,
ǫtol ámátleg at Alfǫþor;
mundo einherjar aller berjask,
svévís kona, of sakar þínar (Helgakv. Hund. I, 40).

Streit um die Liebe der (Walkyrje) Nanna ist nun aber auch die Ursache, die Saxo für die Feindschaft zwischen Balder und Hǫþr ansetzt. Es darf demnach, wenigstens für Island und Norwegen, von dem zu Grund liegenden Motiv des Treubruchs der Asen behufs Erläuterung des im Baldermythus sich vollziehenden Vorgangs Gebrauch gemacht werden [1].

Unheilverkündende Träume Balders verraten die verhängnisvolle Störung, die in seinem und seiner Gemeinschaft Leben aufgetreten war. Der Ernst der Situation kommt am deutlichsten in dem endgiltigen Ergebnis zum Ausdruck: Balder sowohl als Hǫþr müssen aus dem Friedensverband der Einherjar ausscheiden und werden in die Verbannung geschickt, um fortan dem Gefolge des Loki anzugehören. Nach Saxo war Balder der Friedensbrecher, indem er einen Anschlag auf Höthers Leben plante. Dieser bricht erst in der Notwehr dem Bankgenossen in Valhǫll die Treue. Sehen wir von diesen dichterischen Spielformen ab, so scheint doch auf die Götterverhältnisse zur Zeit, als Balder fiel, zuzutreffen, was die Seherin bald auch im Leben der Menschen als das Unheilvollste beklagt (Vǫl. 45):

brǿþr mono berjask ok at bǫnom verþask,
mono systrungar sifjom spilla:
hart's í heime, hórdómr mikell —
mon enge maþr ǫþrom þyrma.

---

1) Niedner, ZsfdA. 41, 326.

Die Lösung der Friedensverbände (vgl. die Gegenstrophe Grottasǫngr 6) ist das bedrohlichste Anzeichen für den Verfall des Lebens. Um ihm Einhalt zu gebieten, war Sühnung erforderlich.

So springt, wenn wir sorgsam alle Momente der dichterischen Ueberlieferung erwägen, als religiöser Grundgedanke heraus, daß Balders Tod in Balders Eigenschaft als Sühnopfer seine Kultbedeutung besaß.

11.

Wie in irdischen Gemeinschaften, wenn das öffentliche Wohl gefährdet war, der König als Sühnopfer sein Leben drangeben mußte, um das Schicksal zu versöhnen und den Notstand abzustellen, so sind die Asen verfahren, als in ihrem Gemeinschaftsleben die Anzeichen schwerer Störung hervortraten: der herrlichste unter ihnen wurde den dunkeln Mächten überliefert. Die Eigenschaften Balders, die die Dichter so glänzend herausstellen, sind die eines seiner Vollkommenheit wegen zur Opferweihe bevorzugten Opfertieres (o. s. 256 f.). Balder ist rein und schön, ohne Fehl und ohne Tadel: *fátt mun ljótt at Baldri* (SnE. p. 70; *fæsta feiknstafe* Grimnesm. 12)[1]. Aber durch seinen Tod erlebt Balder eine Erhöhung; unter der Berührung mit der heiligen Opferwaffe (o. s. 255 Anm. 2) vollzieht sich eine gesteigerte Weihung des Opfers[2]) und solche Weihung und Erhöhung ist nicht ihm allein, sondern auch dem Hǫþr zu teil geworden.

Im Opfer vollzieht sich ein magischer Prozeß. Opferweihe ist das Korrelat der Opfermagie; die Opfergemeinde befindet sich in einem Zauberkreis (*mannhringr* SnE. p. 57).

Eine Analyse der beim Opfer spielenden magischen Vorgänge verdanken wir der meisterhaften Untersuchung von H. Hubert und E. Mauss: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* Paris 1899 (= L'Année sociale 2, 29 ff.). Die beiden Forscher haben, an Rob. Smith, J. G. Frazer und S. Lévi[3]) anknüpfend,

---

1) Schröder, ZsfdA. 35, 262 ff. Sievers, Beitr. 16, 542 *(svá fagr at hvert hár þótti ór gulli vera)*. Hubert-Mauss, L'Année sociale 2, 63.

2) Blitztod heiligt den Getroffenen und verleiht ihm höheres Leben; Rohde, Psyche 1², 320.

3) *La doctrine du sacrifice dans les brâhmaṇas* Paris 1898 (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses vol. XI): le sacrifice qui

die Opfermagie zum ersten Mal klargestellt und sich dadurch ein außerordentliches Verdienst um die Religionsgeschichte erworben. Die Opferung Balders giebt ein geradezu klassisches Beispiel ab für die allgemeine Geltung der von ihnen aufgestellten Thesen, wie ich im engsten Anschluß an die Abhandlung der französischen Gelehrten zeigen will.

12.

Von den Asen wurde Balder dem Loki, einer übergeordneten göttlichen Macht, als Sühnopfer ausgeliefert. Es liegt diesem Prozeß, wie Frazer im dritten Kapitel seines großen Werkes gezeigt hat, ein in fast allen Religionen wiederkehrender Ritus zu Grund, dessen Eigenart darin besteht, daß nicht ein Mensch, sondern ein Gott geopfert wird (killing the god; sacrifice du dieu). H.-M. handeln darüber s. 115 ff. und bemerken: c'est dans le sacrifice d'une personne divine que la notion du sacrifice arrive à sa plus haute expression[1]). In Uebereinstimmung damit sehe ich in dem Mythus von Balders Opferung den eigentlichen Prototyp altgermanischen Menschenopfers.

Beim Sühnopfer forderte die Weihung des Opfertiers seine Vernichtung, seinen Tod. In dieser feierlichsten Form des Opfers waltet der religiöse Gedanke, daß die Heiligkeit des Opfers denen zu gute komme, die es veranstalten; daß auf die Opfergemeinde und vornehmlich auf den Opfernden die Weihe des Opfertiers ausgestrahlt werde und daß dieses als „Sündenbock" die Schuld der Opfergemeinde mit hinwegnehme (H.-M. s. 92 ff.: il y a un cas en particulier où l'on voit clairement que le caractère éliminé est essentiellement religieux . . . c'est donc

---

règle les rapports de l'homme avec les divinités, est une opération mécanique qui agit par son énergie intime; caché au soin de la nature, il ne s'en dégage que sous l'action magique du prêtre . . . le sacrifice est une opération magique (s. 9); ich verweise namentlich auf den Abschnitt „Le mécanisme du sacrifice" (s. 77 ff.).

1) „M. Frazer reconnut la similitude qui existe entre les dieux sacrifiés et les démons agraires de Mannhardt. Il rapprocha du sacrifice totémique le meurtre rituel des génies de la végétation; il montra comment du sacrifice et du repas communiel, où l'on était censé s'assimilier les dieux, sortit le sacrifice agraire, où par s'allier au dieu des champs à la fin de sa vie annuelle on le tuait, puis le mangeait . . . Il constata en même temps, que souvent le vieux dieu ainsi sacrifié paraissait peut-être à cause des tabous, dont il était chargé, emporter avec lui la maladie, la mort, le péché et jouait le rôle de victime expiatoire, de bouc émissaire" L'Année sociale 2, 32; gegen den „Vegetationsdämon" vgl. A. Lang, Magic and Religion s. 205 ff.

l'expulsion d'un élément divin que le sacrifice a pour l'objet; la victime du sacrifice expiatoire est plus sacrée que le sacrifiant).

Nächst der norrönen Ueberlieferung bringt die schleswigsche Sage den Hergang am reinsten zum Ausdruck.

Ob infelices rerum cursus tritt (wie nach Vegtamskv. 1) die Opfergemeinde zur Beratung zusammen (Saxo p. 122; o. s. 250). Das Ergebnis besteht in der Hǫþr zugefallenen Opfermission und in der Wahl Balders als Opfertier. Das eingeholte Orakel verkündete: *Hǫþr mon Baldre at bana verþa* (Vegtamskv. 9).

Es wird in das Opfer eingetreten; die ersten Vorbereitungen werden getroffen. Sie beziehen sich vornehmlich auf die besondern rituellen Pflichten, die demjenigen zu erfüllen obliegt, der das Opfertier zu töten ausersehen worden ist (o. s. 255 Anm. 3). Höther verläßt in tiefer Trauer die gewohnte Stätte seines Wirkens, um sich in die Einsamkeit zu begeben, die Opferwaffe einzuholen, mit den göttlichen Wesen sich in Kontakt zu setzen, Schlaf zu meiden und aus geweihter Speise für sein Vorhaben heilige Kraft zu schöpfen (Saxo p. 122 f.): dès que les prêtres sont choisis, toute une série de cérémonies symboliques commencent pour le s a c r i f i a n t, qui vont progressivement le dépouiller de l'être temporel qu'il était, pour le faire renaître sous des espèces entièrement nouvelles . . . pour cela on lui bâtit une hutte spéciale[1]), étroitement fermée . . . il ne doit pas avoir de rapports avec les hommes des castes impures ni avec les femmes; il ne répond pas à qui l'interroge[2]), on ne le touche pas . . . il ne prend que du lait, nourriture de jeûne . . . s'isole de sa famille, toute la nuit il doit veiller[3]), car le sommeil est un moment pendant lequel des souillures involontaires peuvent être contractées. Ainsi tout le rituel pontifical tend vers le même but: donner au grand prêtre une sanctification extraordinaire . . . toutes ces purifications, lustrations, consécrations préparaient le profane à l'acte sacré en éliminant de son corps les vices de sa laïcité, en le retranchant de la vie commune et en l'introduisant pas à pas dans le monde sacré (H.-M. s. 47 ff.).

Die Opfergemeinde versammelt sich mit dem als Opfer erlesenen Mitglied auf geweihter Stätte (*griþastaþr*): en dehors

1) Saxo p. 114 f.
2) *venientes occultantis se regis inertiam causabantur* Saxo p. 122.
3) *pervigil exsomnisque* Saxo p. 115. 123.

d'un lieu saint l'immolation n'est qu'un meurtre (s. 56); le cercle magique est tracé (*mannhringr*), la place est consacrée (s. 59).

Das Opfer steht auf dem Richtplatz im vollen Schmuck der Schönheit und Reinheit: elle devait être sans défaut, sans maladie, sans infirmité; elle devait avoir telle couleur, tel âge, tel sexe, suivant les effets que l'on devait produire . . . on la parait, on la peignait, on la blanchissait[1]), on lui dorait les cornes etc. Ces ornements lui communiquaient un caractère religieux (*Balderus maiestate conspicuus* Saxo p. 121) . . . on enivrait la victime; cette ivresse était un signe de possession. L'esprit divin envahissait la victime (*edulium augendis Balderi viribus excogitatum* Saxo p. 122) . . . ou lui addresse la parole en multipliant les épithètes laudatives (*hann lofa allir*). Ces marques d'honneur (*veit Baldri sœmd sem adrir menn* o. s. 48, 15 RW) accusent le caractère sacré de la victime, en la qualifiant de chose excellente on la fait telle . . . il faut se concilier cet esprit qui autrement pourrait une fois libre devenir dangereux (s. 63 f.).

Zögernd geht der Opfernde an sein Werk (Aufforderung Lokis an Hǫþr o. s. 48, 10 ff.): le sacrificateur hésite à s'en approcher; il a besoin d'y être invité et encouragé (o. s. 261). Endlich setzt er sich durch Abgabe des tötlichen Schusses in direkten Kontakt mit dem Opfer: le sacrifiant ne touche la victime que par l'intermédiaire d'un des instruments du sacrifice (p. 67).

Nachdem das Opfer getötet worden ist, setzt die rituelle Klage um den Geopferten ein (SnE. p. 57; o. s. 261): on s'excusait de l'acte qu'on allait accomplir, on gémissait de la mort de la bête, on la pleurait comme un parent . . . il arrivait que l'auteur du meurtre était puni; on le frappait ou on l'exilait (Saxo p. 119 f. vgl. die Flucht des Loki o. s. 52).

Mit der Tötung des Opfers ist der wesentlichste Akt der heiligen Handlung vollzogen. Es folgte die rituelle Beseitigung der leiblichen Ueberreste: l'esprit était dégagé, le corps de la bête restait visible et tangible et lui aussi par le fait de la consécration était rempli d'une force sacrée (s. 71). Nach der Opferung Balders erfolgte die Vernichtung des Körpers durch

1) Vermutlich ist die „weiße" Farbe, die im Bilde Balders so stark hervortritt (SnE. p. 27; beachte die Variante *hvítastr ásanna*), von ritueller Bedeutung: la couleur de la victime varie : elle est noire, par exemple, s'il s'agit de propitier le génie de la terre, blanche, si l'on veut créer un esprit favorable (H.-M. s. 104 f.).

Feuer: l'incinération avait pour objet d'éliminer complètement du milieu temporel les parties de l'animal qui étaient détruites; comme l'âme que l'immolation avait antérieurement dégagée, elles étaient dirigées vers le monde sacrée . . . la victime était tout entière brûlée (s. 74 f.).

Nur über den letzten Akt der Opferhandlung (la sortie du sacrifice H.-M. s. 85 ff.; dazu s. 89 f.) schweigen unsere Quellen; wir erfahren nichts von den Formen, unter denen die Rückkehr der Opfergemeinde aus dem magischen Kreis der Opferceremonie in die Kreise des alltäglichen Wirkens erfolgte. Ich glaube jedoch nicht zu irren, wenn ich die beim Ausgang der Opferhandlung übliche Lustration der Opfergemeinde in der feierlichen Teilnahme aller Götter an dem Akte der Verbrennung von Balders Leiche ausgedrückt finde. Feuer wirkt nach allgemeiner Vorstellung in lustralem Sinne Neubelebung und Verjüngung; daher ist gerade Feuerweihe als rituelle Handlung bei Ausgang der Opferceremonien üblich gewesen (H.-M. s. 85 f. vgl. Tylor, Anfänge der Kultur 2, 430 ff.).

13.

Die sakrale Wirkung des zur Verbrennung von Balders Leiche geweckten Feuers kündigt sich vornehmlich darin an, daß es nicht nach alltäglicher Weise beschafft, sondern aus der jenseitigen Welt bezogen ward. Die Götter citierten einen Dämon und es erschien, mit den Attributen zaubermächtiger Riesinnen, Hyrrokin aus dem Lande der Bergriesen (o. s. 36 f.) [1]).

Der vom Dichter mythologisch reich ausgestatteten Hyrrokinscene liegt ein ritueller Vorgang zu Grund, der im Liede festgehalten war. Das Feuer wird durch Reibung der Hölzer gewonnen, d. h. für die heilige Handlung mußte Notfeuer ver-

---

1) Bugge, Studien s. 231 f. Feuer (als Sohn des Riesen *Fornjótr* [d. i. „Opfergenießer" nach Noreen, Uppsalastudier s. 219; anders A. Kock, Idg. Forsch. 10, 103 ff.] Heimskr. 1, 76) galt als Ungetüm und wurde durch Kenningar wie „Holzwolf" u. ähnl. umschrieben. Der Name *Hyrrokin* kann mit Bugge als die „Feuergekräuselte" oder mit Gering und Jónsson als „vom Feuer runzelig gewordene" gedeutet werden; *hyr* bedeutet „Feuer" Hyndlolj. 50. Ihr selbst von vier Berserkern nicht zu bändigendes Reittier ist vielleicht ein dichterisches Bild des Sturmwinds, der das Feuer fortträgt und nunmehr angehalten werden soll, weshalb er niedergeschlagen wird (eine Art Windzauber? Frazer 1², 125 ff.). Irrtümlich ist die Behauptung, þórr habe das Feuer entfacht (Pauls Grundr. 3², 326). Zur ganzen Scene ist übrigens V. Thomsen, Der Ursprung des russischen Staates s. 32 ff. zu vergleichen.

wendet werden [1]). Aus dem Holze sprang das Feuer erst heraus, als der Feuerdämon sich gegen das Totenschiff stemmte und es über die hölzernen Rollen trieb: durch solch gewaltige Reibung der Schiffsplanken wurde das Feuer gelockt, daß es lodernd aufschlug (*svá at eldr hraut ór hlunnunum* o. s. 36, 17).

Das dämonische Ungestüm bändigt der weihende Þórr (*Baldrs barmi* Haustlǫng 16). Er wehrt die bösen Einflüsse ab und schützt die heilige Leiche gegen die unheimlichen Dämonen, die in der Gestalt der Riesin *Hyrrokin* und des Zwergs *Litr* sich regen [2]). Auch diese Details des mythologischen Bildes stellen rituellen Brauch bei der Feuerweihe vor: *ignis opportunum contra daemones tutamentum* (Saxo p. 431) [3]). Die Weihung der Flammen durch Þórr ist die Vergegenständlichung des Sakraments, im selben Sinn, wie Þórr auf den Grabsteinen genannt zu werden und nach allgemeinem Volksbrauch den Bestatteten die Weihe, den Schutz gegen die Dämonen zu erteilen pflegte (H. Petersen, Gudedyrkelse s. 58 f. ZsfdPhil. 33, 565 f.).

Seitdem befindet sich der geopferte Balder in einem höheren Grad der Weihung und der Heiligkeit als zuvor, gleich wie nach dem Opferritus im *sacrificium* auf den *homo sacer* durch die Hingabe an die höheren Gewalten eine höhere Weihe übergeht, eine heilige Wesensveränderung dem Geopferten zu teil wird (la victime était „sacrifiée“ dans le sens étymologique du mot,

---

1) Feilberg, Ordbog 2, 10 f. Mogk, Neue Jahrbücher 1899, 68 ff. Pauls Grundr. 3², 389. Frazer 3², 301 f. 347 ff.; wie nach altindischem Ritus wird das Feuer aus seiner Verborgenheit aufgerufen (Vodskov, Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse 1, 199 ff.).

2) Bugge, Studien s. 233 ff. Für den mythischen Charakter des Hǫþr ist es nicht ohne Bedeutung, daß, wie Þórr den arglistigen *Litr*, so Höther den arglistigen *Gunno* in den brennenden Scheiterhaufen wirft (Saxo p. 131). Als gefährlicher, von Þórr getöteter Dämon ist ein *Litr* in einer Strophe des alten Bragi erwähnt (ed. Gering s. 25); nach einer Strophe des Þórbjǫrn dísarskald hat Þórr auch die Hyrrokin getötet (SnE. p. 82).

3) Feilberg, Ordbog 2, 12. „In many parts of Sweden bonfires are lighted; some people think that the intention is to keep off the troll and other evil spirits“ Frazer 3², 258. Die Ceremonie heißt andernorts geradezu „burning the witches“ s. 266. „Man kan dølge ild, ved at tage jord op forved sin fod og kaste det i ilden tilligemed en rod hane“ Feilberg, Ordbog 2, 11. Vielleicht muß auch dem Umstand, daß Balders Pferd mitverbrannt wurde (o. s. 37, 46), apotropäische Bedeutung zugeschrieben werden. „Greg. Strigenitius (1548—1603) bemerkt in einer auf Johannis gehaltenen Predigt, die Eccard, Francia orient. 1, 425 anführt, das Volk (in Meißen oder Thüringen) tanze oder singe um die Johannisfeuer; einer habe ein Pferdehaupt in die Flamme geworfen und dadurch die Hexen zwingen wollen, von dem Feuer für sich zu holen J. Grimm, Mythol. 1⁴, 514.

elle changeait de nature . . . vertu vivifiante du sacrifice H.-M. s. 102).

„Cette vertu vivifiante s'est étendue à la vie future". Auch dieses Moment hat unsere mythologische Dichtung in bemerkenswerter Formel festgehalten. Nachdem sie den Hergang bis auf seinen höchsten Gipfel geführt hat, läßt sie durch Odin dem Balder die allerheiligste Rune ins Ohr flüstern (o. s. 29). Zwar kennen wir dieses Zauberwort nicht, aber daß es den höchsten Grad göttlicher Weihe und göttlicher Macht in sich beschloß, ist feststehende Ueberlieferung. Wie etwa bei der Mystenweihe der Eleusinien [1]) schuf die Rune dem „Toten" ein höheres Leben, ein besseres Loos nach dem Tode und wirkte vermutlich Balders Palingenesie [2]). Hatte doch auch die von Þórr ausgehende Weihung überwindende Kraft (*sacraturus victrici signo* Saxo p. 106). Der geopferte Balder ist in den Zustand höchster Weihe versetzt, vermag das Größte zu vollbringen und den „Tod" zu überwinden: les doctrines de la renaissance sont rattachées à l'accomplissement de certains rites sacrificiels (H.-M. s. 101).

14.

Das Schicksal Balders lag in der Opferweihe beschlossen.

Den Hauptbeleg für die magisch erhöhende Funktion des altgermanischen Opfers giebt die Scene von Odins Opferung ab (*gefenn Oþne* Havam. 138): auch hier empfängt der Geopferte Runen als Symbol seiner Weihe (*namk upp rúnar* v. 139), auch hier steigert der Gott mit dem Durchgang durch die Opferweihe seine göttliche Existenz (*þá namk frævask ok vaxa* v. 141). So mußte sich Herakles selbst opfern, um in den Olymp aufgenommen zu werden (Apothéose sacrificielle).

War Balder schon an sich als zum Opfer erlesenes Mitglied von Valhǫll wie kein zweiter Ase ohne Makel, so erlebte er durch die Opferceremonie noch eine Steigerung seiner Heiligkeit (toute impureté est détruite . . la victime éminemment sacrée), eine Verklärung seines Wesens: sa mort était celle du phénix; il renaissait sacré. Ganz rein bringt diese magische Wirkung des Opfers

---

1) Rohde, Psyche 1², 288 ff. 307 f.
2) Brynjulfsen, Nord og Syd 1858, s. 83 ff.

die Vǫluspá zum Ausdruck: *bǫls mon al; batna mon Baldr koma* (v. 62).

Der schöne Adonis fand in der Blüte der Jahre seinen Tod, einige sagten, Artemis habe den Eber gesendet, nach andern hatte sich Ares (cfr. Hǫþr-Loki) in diesen Eber verwandelt, weil die Liebe der Aphrodite (cfr. Nanna) sich ihm ab und dem schönen Jüngling zugewendet hatte. Der dem gewaltigen Gott zum Opfer gefallene Adonis wurde als Verstorbener beklagt, aber bald danach als aus der Unterwelt wiederkehrender und erhöhter Gott bejubelt. Ebenso nahe verwandt mit den Grundelementen des Baldermythus ist die Attissage. Attis, ein Bild der Schönheit, den die Phryger und Lyder als den frühverstorbenen Liebling der Rhea verehrten [1], überwand seinen weihevollen Tod und kehrte neubelebt und erhöht zurück. In der Sage wie im Kult beweinten die Athener den von Apollon getöteten Hyakinthos als Verstorbenen, aber nur um ihn beglückt als Auferstandenen und Verklärten zu feiern [2].

Die verklärte Wiederkehr ist das Korrelat des Opfertods, dessen heilige Weihe eine allüberwindende, magische Steigerung der Lebenskraft im Gefolge hatte [3]: im Opfer empfing Balder die höchste der Runen, die ihn zu neuer Herrschaft befähigte. Der Mythus von Balders mit neuer Machtfülle bekleideter Wiederkehr ist der untrügliche Anhalt dafür, daß sein Tod ein Opfertod war (H.-M. s. 118 f.). Es ist auch bereits von Hubert und Mauss gezeigt worden, in welchem Umfang die mythologische Formsprache sich dieses Themas bemächtigt hat [4].

---

1) Seine Lebenskraft ward in einer Fichte verborgen, wie das Leben Balders im Mistelzweig.

2) Rohde, Psyche I², 137 ff.

3) Dies gilt selbstverständlich auch für geopferte Tiere. „In sacrificing an animal the Lapps regularly put aside the bones, eyes, ears, heart, lungs, sexual parts and a morsel of flesh from each limb; then after eating the rest of the flesh, they laid the bones and the rest in anatomical order in a coffin and buried them with the usual rites, believing that the god to whom the animal was sacrificed would reclothe the bones with flesh and restore the animal to life“ Frazer 2², 416. Die (zur Opferspeise) für Þórr geschlachteten Böcke wurden von ihm wie die Leiche Balders geweiht und sie lebten wieder auf (SnE. p. 44 f.).

4) le thème du sacrifice du dieu est un motif dont l'imagination mythologique a librement usé . . . la mort mythique du dieu rappelle le sacrifice rituel; elle est entourée par la légende, d'ailleurs obscure, mal transmise, incomplète de circonstances qui permettent d'en déterminer la véritable nature

15.

Die Weihe des Opfers soll aber nicht bloß dem Geopferten zu gute kommen, sondern auch dem Opfernden. Zunächst und zumeist demjenigen, der dazu ausersehen ist, die heilige Opferhandlung als *minister deorum* zu vollziehen: la fin de tout le rite est d'augmenter la réligiosité du sacrifiant. Hǫþr wird nach dem alten Mythus gleichfalls im Zustand der Verklärung neben Balder wiederkehren, war er doch zuvor so wirksam wie keiner der Asen mit dem *homo sacer* (= *heilag tafn*) in Berührung gewesen. Die beiden im Opfersakrament verbundenen Hauptpersonen werden gerne als Brüder bezeichnet (H.-M. s. 125 f.) und göttliche Wesensgemeinschaft trifft auch für Hǫþr und Balder zu (o.s.241): tout ce qui entre en contact trop intime avec les choses sacrées prend leur nature et devient sacré comme elles . . . le vaincu est aussi divin que le vainqueur; ce sont des êtres de même nature. Von anderer Seite angesehen, erscheint nur derjenige zum Vollzug des Opfers würdig und fähig, der nicht weniger des Gottes voll ist als das Opfertier: comme sacrifié il est apte à sacrifier. Das intime Verhältnis zwischen Hǫþr und Loki, sein Verkehr mit Walkyrjen und Schicksalsfrauen ist der mythologische Ausdruck für die dem Hǫþr widerfahrene Gottesweihe[1]).

Die in der Gestalt Lokis in den Hergang überlegen eingreifende Schicksalsmacht wirkt durch den Arm des Hǫþr, welcher *κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ* geworden war. Nun trifft ihn aber auch als die Hauptperson am direktesten die von dem Opfertier ausgestrahlte religiöse Weihe: le caractère du sacrifice va de la victime au sacrifiant . . . le courant qui s'établit entre le sacré et le sacrifiant régénère celui-ci, lui donne une nouvelle force. Dadurch, daß er die Tötung Balders vollzieht, leitet er magisch auf sich selbst die Eigenschaften Balders über. Die Realität dieses magischen Prozesses bezeugt uns der allgemeine Volksglaube. Saxo teilt uns nämlich ausdrücklich mit: *quod publico veterum instituto regum percussoribus successio decreta fuerit* (p. 410). Auf Grund ausgebreiteter Materialien hat Frazer

. . . l'épisode des théomachies est l'une des formes mythologiques du sacrifice du dieu . . . l'origine des mythes de cette forme à été généralement oubliée; ils sont présentés comme des combats météorologiques entre les dieux de la lumière et ceux des ténèbres ou de l'abîme H.-M. s. 121 ff.

1) Hammerich, Om ragnaroksmythen s. 111 f.

(2 ², 15 ff.) diesen Brauch erörtert und mit der Tötung des Rex Nemorensis von Aricia verknüpft, die dem Töter die königliche Priesterwürde eintrug (o. s. 253). Anschaulicher kann die von dem geweihten Opfer auf den Opfernden übergehende Weihe nicht gefaßt werden.

Das Wesen des *Hǫþr* wird demnach darin beschlossen liegen, daß er der „Töter“ [1]) d. h. der Opferpriester der Asen gewesen sein dürfte [2]). Dann würden Balder und Hǫþr ursprünglich zu einander in demselben Rollenverhältnis gestanden haben wie der *hendinos* und der *sinistus* der Burgunder; denn dieser war der Opferpriester, der, wenn das Gemeinwohl es forderte, das Königsopfer zu vollziehen hatte [3]).

Nun ist die von den Isländern nachdrücklichst betonte Schuldlosigkeit des Hǫþr mit der Funktion des Opferpriesters unmittelbar gegeben; also zweifellos ein echter Bestandteil des alten Mythus [4]). Auch die von den Quellen des Saxo Grammaticus dargebotene Ranggleichheit der beiden (persönlich differenzierten) Heroen sehe ich als ein Glied uralter mythischer Tradition an [5]). Erst die epischen Dichter, erst Sage und Märchen bedurften eines Helden. Während auf Island die neue Differenzierung zu einseitiger Begünstigung Balders geführt hat, bewahrte die norwegische und dänische Sage dem Hǫþr die seiner Würde angemessene Schätzung. Saxo hat ihn später in dem Maß über Balder erhöht, wie ihn die jüngeren isländischen Lieder hinter Balder zurückgesetzt haben.

16.

Mit der im Opfervollzug sich steigernden Weihe des Priesters ist der Zweck des Opfers nicht erreicht. Das Opfer ist eine

---

1) „Töter“ *(Baldrs bani)* ist ungefähr die buchstäbliche Bedeutung seines Namens; denn Hǫþr heißt „Kämpfer“ (Bugge, Studien s. 148 f.).

2) „les deux adversaires sont également divins; les deux dieux de la lutte sont des collaborateurs luttant à l'aide du sacrifice; l'un d'eux apparaît comme le prêtre du sacrifice“ H.-M. s. 126. 128. Des Hǫþr Blindheit könnte also auch darauf beruhen, daß er verhüllten Hauptes den Schuß gegen das Opfer abzugeben hatte (wie bei den alten Römern, H.-M. s. 52. Samter, Familienfeste s. 36 ff.). Ich erinnere an Höthers und Lokis Vermummung (o. s. 121 f.), an den Burschen mit verbundenen Augen, der bei einem dem Todaustragen ähnlichen Brauch mitwirkt (Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 406 f. Frazer 3 ², 446 f.); über Blendung vgl. auch Usener, WSB. 137, 3, 58.

3) Ammianus Marcellinus 28, 5, 14. Frazer 1 ², 7 f. 138 f. 156 ff. 233.

4) Detter, Beitr. 19, 507.

5) Des Hǫþr mythische Rangstellung (vgl. s 271 Anm. 2) wird auch durch den Zug illustriert, es sei ihm gelungen, den Hammer þórs unbrauchbar zu machen (Saxo p. 118).

sociale Institution und hat sociale Tendenz, sofern es im Interesse der Opfergemeinde dargebracht wird. Als Sühnopfer soll es Schäden abstellen (maintenir la norme sociale): par cela seul que le péché, la mort ont été éliminés, les puissances favorables entrent en scène pour le bien du sacrifiant (H.-M. s. 101). So muß auch die Opferung Balders unter dem höheren Gesichtspunkt des Gemeinschaftslebens der Asen betrachtet werden.

In ihrem Kreis war eine Störung der Ordnungen eingetreten. Treue und Frieden waren ins Wanken geraten (o. s. 264 ff.). Um dem drohenden Verfall des Lebens Halt zu gebieten, bedurfte es einer im Opfer zu erzielenden Steigerung des Lebens, bedurfte es der Sühnung. Es wurde der königlichste der Asen *(baldr)* als Sühnopfer preisgegeben, um dem Götterleben den Bestand zu sichern.

Wenn im Wachstum der Ackerfrüchte Hemmungen auftraten und der Ernteertrag den Bedürfnissen nicht mehr genügte, opferte die Gemeinde, um die alte Zeugungskraft des Erdbodens wieder herzustellen: le but est de fertiliser la terre c'est à dire de lui infuser une vie divine ou de rendre plus active la vie qu'elle peut avoir. Wenn die Volkskraft durch Seuche geschwächt worden ist, entschloß sich die Gemeinde, den alten Zustand der Gesundheit zu erneuern und weihte ein erlesenes Mitglied dem Schicksal zum Sühnopfer. Nicht anders verfuhren die Asen, um die göttlichen Ordnungen in alter Kraft aufrecht zu erhalten. Anscheinend hat dieser Gedanke der Wiederherstellung und der Kräftigung seinen mythologischen Ausdruck darin gefunden, daß Balder sein Eigentum, den reichtumspendenden *Draupnir*, der ihm in die Unterwelt mitgegeben worden war, dem Odin zukommen ließ[1]).

Zum Zeugnis dessen, daß das Opfer der Gesamtheit zu gute kommen soll, sind die Asen alle bei der Ceremonie anwesend und beteiligt. Sofern sie durch Steinwurf mitwirkten, wurde auch die Verantwortlichkeit von ihnen übernommen. Folgerichtig wird Hǫþr von den Asen unbehelligt gelassen und noch die

1) Auf die von Nanna gespendeten Gaben (zu *fald* vgl. Detter in der Festschr. f. Heinzel s. 10; zu *Fullu fingrgull* vgl. F. Jónsson zu Heimskr. 1, 226 f. v. 99) möchte ich bei dem dichterischen Charakter der Figur kein Gewicht legen (doch vgl. s. 284 Anm. 2); es genügt, den der Dichtung zu Grund liegenden religiösen Wert der Spende herausgestellt zu haben.

jüngere Dichtung läßt dem Balder erst aus einem nachgebornen Geschlecht einen Rächer erstehen.

Jeder einzelne Ase, der bei dem heiligen Akte mitwirkt, wird der Wohlthaten teilhaftig, um derentwillen das Opfer angestellt worden ist. Und zwar besteht der magische Prozeß, der sich zu Gunsten der Opfergemeinde im Sühnopfer abspielt, darin, daß der Krankheitsstoff, der in die Gemeinde eingedrungen war (Vgl. 25), von der Schar der Gemeindemitglieder auf einen Einzelnen übertragen und mit seiner Ausstoßung die Aussichten für die Zukunft verbessert wurden (les sacrifices ont pour objet de faire passer sur la victime l'impureté religieuse du sacrifiant et de l'éliminer avec elle, de débarrasser de la souillure)[1]. Dies wird nicht bloß dadurch erreicht, daß feindliche Mächte durch eine Opfergabe beruhigt werden, sondern auch dadurch, daß infolge der Opferung die Lebenskraft des Geopferten sich auf die Opfergemeinde überträgt[2]; le sacrifice peut servir à deux fins aussi contraires que d'acquérir un état de sainteté et de supprimer un état de péché.

Der in SnE. geschilderte Angriff der Asen auf Balder geht meiner Ansicht nach auf eine Zauberhandlung beim Ritus des Sühnopfers zurück, durch welche der magische Vorgang, daß alle ihre Schuld auf einen warfen, eingeleitet werden sollte. Ich lege dabei besonderes Gewicht auf die zweifellos aus dem alten Opferwesen stammende Sitte des Steinwerfens (o. s. 257 ff. ZsdVer. f. Volksk. 12, 208 ff. H.-M. s. 122). Denn allgemein wird unter den Formen gegenständlichen Denkens Verschuldung als ein dem Schuldigen nach Art von Krankheitsstoffen anhaftendes Fluidum gedacht und so stellt sich der Sühnkult in zauberartigen Manipulationen dar, welche dies Fluidum loszulösen und in unschädliche Fernen abzuleiten bestimmt sind, damit der Schuldige frei und rein werde, „wie der Schweißbedeckte von seiner Unreinheit, wenn er sich gebadet hat"[3]. Bezeichnend ist der altindische Terminus „hinwegopfern" *(ava-yaj-)*; er entspricht einer rein magischen Prozedur der Entsühnung (z. B. dem Wegwischen der Schuld mit Hilfe der

1) Wie etwa bei dem altindischen Stieropfer Rudras oder den altgriechischen Buphonia: pour l'en écarter, on la concentre sur le plus beau des taureaux du troupeau vgl. den germanischen *sonargoltr, sonarpair*.

2) Gering, Weissagung und Zauber s. 19.

3) Oldenberg, Religion des Veda s. 318; vgl. got. *swikns* (zu aind. *yaj-*).

Pflanze *apāmārga* und vielen andern ähnlichen Gebräuchen)[1]. Eine selbständige Untersuchung hat Frazer dieser „transference of evil“ gewidmet[2]): the accumulated misfortunes and sins of the whole people are sometimes l a i d u p o n t h e d y i n g g o d, who is supposed to bear them away for ever, leaving the people innocent and happy. The notion that we can transfer our guilt and pains and griefs to some other being who will bear them in our stead is familiar to the savage mind. Upon this idea he acts and the result is an endless number of devices for putting off uppon some one else the trouble which a man shrinks from bearing himself. Such devices are amongst the most familiar facts in folk-lore. Aus den reichen Sammlungen des englischen Forschers hebe ich nur einiges heraus: to cure toothache some of the Australian blacks apply a heated spear-thrower to the cheek. The spear-thrower is then cast away and the toothache goes with it in the shape of a black stone. Stones of this kind are carefully collected and thrown in the direction of enemies in order to give them toothache (p. 3). Similarly in the Babar Archipelago tired people will strike themselves with stones, believing that they thus transfer to the stones the weariness which they felt in their own bodies. They then throw away the stones in places which are specially set apart for the purpose (s. 4)[3]). Hier kommt zweifellos die ursprünglichste und allgemeinste Idee zum Ausdruck, welche der beim Opfer geübten Sitte des Steinwerfens zu Grund liegt: that idea is the

1) Oldenberg a. a. O. s. 322 ff. Rohde, Psyche 2², 74 ff.: „den Grund der Krankheit fand man allemal in direktem Eingreifen eines δαίμων, das also abgewendet werden mußte. Der Gott ist es, der nach dem populären Glauben τὸ ἀνθρώπου σῶμα μιαίνει [Loki hatte *lopt alt lævе blandet* Vǫl. 25]. Daher reinigen die Zauberer μίασμά τι ἔχοντας, vergraben die καθάρσια oder werfen sie ins Meer oder tragen sie fort in abgelegene Berggegenden. Denn in den καθάρσια sitzt nun das μίασμα und so treibt der Zauberer εἰς ὀρέων κεφαλὰς νόσους τε καὶ ἄλγη . . . Opfer, bestimmt von einer Befleckung eine ganze Stadtgemeinde zu befreien, waren jene Sündenböcke, die man zur Reinigung der Stadt schlachtete oder s t e i n i g t e und v e r b r a n n t e . . . abergläubische Angst vor einer unheimlich die Menschen umschwebenden und mit tausend Händen drohend aus dem Dunkel nach ihnen langenden Geisterwelt war es, die den Reiniger und Sühnepriester um Hilfe und Abwehr der Phantasieschreckbilder anrief.“

2) The golden Bough 3², 1 ff.

3) Ein Analogon bietet die in ganz Europa übliche, schon bei Marcellus Burdigalensis (De medicamentis 34, 102) belegte Warzenkur (Frazer s. 21): *lapillum quemlibet involutum hederae folio ad verrucam admoveto, ita ut eam tangat lapillus atque ita celebri loco colligatur; miro modo ad illum qui collegerit verrucae transferuntur et ideo quot fuerint verrucae, tot lapillis tangi debent.*

transference of evil from man to a material substance which he can cast from him (s. 13)[1]).

17.

Es ist die Gestalt des Sündenbocks, die solchen Sühneriten ihr Gepräge giebt[2]). Der Uebertragung des Uebels auf den auserlesenen Vertreter der Gemeinde folgt seine Austreibung auf dem Fuße: Balder wird in die Unterwelt verbannt, sein Körper auf dem in Brand gesteckten Schiff nach vollzogener Feuerlustration auf das Meer hinausgestoßen. Da und dort wird noch heute ähnlich verfahren: every year, generally in March, the people of Leti, Moa and Lakor send away all their diseases to sea. They make a proa about six feet long, rig it with sails, oars, rudder etc. and every family deposits in it some rice, fruit, a fowl, two eggs, insects that ravage the fields and so on. Then they let it drift away to sea, saying: „take away from here all kinds of sickness, take them to other islands, to other lands, distribute them in places that lie eastward, where the sun rises.“ [3]).

The Biajas of Borneo annually send to sea a little bark laden with the sins and misfortunes of the people. The crew of any ship that falls in with the ill-omened bark at sea will suffer all the sorrows with which it is laden[4]) etc. So versammelten sich die Asen alle, brachten Balder und sein Roß aufs Schiff, gaben ihm von ihrem Eigentum mit und überließen ihn dem wilden Meer.

Die einfachere Form der Austreibung des Uebels ist die der Verbannung[5]). Ich erwähne die interessanten Fälle, in denen ein Mensch, dem eine höhere göttliche Weihe zu teil geworden ist, als Sündenbock aus der Gemeinde ausgestoßen wird (evils are believed to be transferred to a god who is afterwards slain)[6]).

---

1) Eine andere, aber zweifellos unrichtige Vermutung bei Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 419.

2) Frazer 3², 101 ff.; vgl. A. Lang, Magic and Religion s. 189 ff.

3) Frazer s. 105 f.

4) Frazer s. 106.

5) Frazer s. 112 ff.

6) Schon Frazer ist zu dem Ergebnis gekommen: the god was killed to save the divine life from the degeneracy of old age . . to lay upon him the burden of sufferings and sins in order that he might bear it away with him to the unknown world beyond the grave s. 120 f.

Der als geweihter Sündenbock Ausgetriebene führte in zahlreichen Riten den Titel „König“, wie auch Balder seinem Namen nach „König“ bedeutet. Das Jahresfest der Perser, die Sacaea, gipfelten in dem Opfertod eines Gefangenen, der als König gekleidet und mit königlichen Befugnissen ausgestattet worden war (Frazer 2², 24. 175. Revue de philologie 1897, 144 f.). Beim Thargelienfest in Athen wurde ein (mißgestalteter) Mensch als Reinigungsopfer für die Gemeinde durch Steinigung in den Tod geschickt (Usener, WSB. 137, 3, 47. 59); einen verwandten Brauch weisen die altgriechischen Kronia auf, die zu Ehren des *Κρόνος βασιλεύς* veranstaltet wurden (Frazer 3², 147). Völligere Kenntnis haben wir von dem Saturnalienkönig. Nach den neuerdings bekannt gewordenen Märtyrerakten des heiligen Dasius feierte die Garnison von Dorostorum — dem Bischofsitz des Wulfila — die Saturnalien so, daß durch das Loos einer der Soldaten zum König gewählt, die Insignien des Königs erhielt und dem Saturn (Kronos) als Opfer dargebracht wurde „pour le salut de ses compagnons d'armes“ (Revue de philologie 1897, 143 ff. Frazer 3², 138 ff.)[1]. Nun hat Wendland („Jesus als Saturnalienkönig“ Hermes 33, 175) auf die Uebereinstimmung mit den Bräuchen hingewiesen, unter denen Jesus von Nazareth zum Opfertod geführt wurde (Frazer 3², 168 ff.) und dadurch hat die Parallele, die man gerne und oft zwischen Jesus und Balder gezogen hat, ganz neuen Inhalt gewonnen. Auch Balder fiel wie ein Saturnalienkönig.

Im deutschen Volksbrauch haben wir von dem Saturnalienkönig noch mannigfache Absenker, z. B. den Silvesterkönig. Zu Mank in Niederösterreich wird dem Tölpelhaftesten unter dem Hausgesinde am letzten Jahresabend ein Strohkranz aufgesetzt und ein Strohbüschel in die Hand gegeben; das ist dann der Silvesterkönig; von den übrigen wird er mit einer aus Stroh geflochtenen Peitsche durch Thür und Thor gejagt[2]. Auch hier ist das Motiv: „Reinigung von der Schuld des vergangenen Zeitraums und das Abthun des abgelaufenen Saeculum, das nun zu den Unterirdischen hinabgeschickt wird“[3].

1) Für Sacaea, Kronia, Saturnalia sind die Ausführungen von A. Lang a. a. O. s. 76. 108. 115. 118. 196. 298 zu beachten.

2) Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich s. 291. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 386. Usener, Rhein. Mus. 30, 196; beachte ebenda s. 201 die Steinigung der Puppe.

3) Usener s. 205. — Vergleichsweise kann die Versteigerung eines mit

Aus dem römischen Altertum gehören ferner die *Mamuralia* hierher. Am 14. März wurde ein Mann aufgeführt, der in Felle gehüllt war; auf den schlug man mit langen weißen Stäben[1], trieb ihn aus der Stadt und nannte ihn *Mamurius*. Das ist aber wahrscheinlich der alte römische Gott, dem der Dienst der Salier geweiht war, Mars selber, der als ausgetriebener Gott Mamurius genannt wurde (Usener s. 209): the representative of the god appears to have been treated . . as a scapegoat. His expulsion implies this; it becomes necessary to drive him beyond the boundaries, that he may carry his sorrowfull burden away to other lands (Frazer 3², 123)[2].

18.

Als uralter Brauch lebt heute noch in Europa das Todaustreiben fort[3].

Purpurgewand und Bulla bekleideten alten Krüppels an den Ludi capitolini (Wissowa, Religion der Römer s. 112) und das Austreiben des in Gestalt eines alten Weibes auftretenden alten Jahres angezogen werden; auch in Deutschland hat dieser altrömische Volksbrauch Aufnahme gefunden (Usener a. a. O. G. Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrech. d. alt. Germ. 2, 110 ff.). Nahe verwandt ist das aus Baden bezeugte Verbrennen des Nikolaus (Verhandl. der Berlin. anthropol. Gesellsch. 1898, 101 f.). Höchst wahrscheinlich gehen auch die Volksbräuche, die die Tötung des Maikönigs zum Gegenstand haben (Frazer 2², 60 ff.) auf Opferfeste des Altertums zurück, aber sie müssen von den am Jahresende abgehaltenen Feiern fern gehalten werden, weil ihnen der lustrale Zweck der Opferung abgeht. Zweifelhaft bin ich auch, ob Frazer das Richtige getroffen hat, wenn er diesen Riten die Tötung des Rex Nemorensis von Aricia anreihte; denn auch hier fehlen die Merkmale der Sühnung und Reinigung.

1) Wie noch heute beim „Winteraustreiben" J. Grimm, Mythol. 2⁴, 638.

2) Einer andern Jahreszeit gehört das von J. Grimm und W. Mannhardt verglichene Argeeropfer an (Wald- und Feldkulte 2, 265 ff. *Argei* in Pauly-Wissowa's Realencyklopädie 2, 689); es wurden 27 aus Stroh oder Binsen geflochtene, das μίασμα aufnehmende Puppen zum Pons sublicius gebracht und in den Tiberstrom hinabgestoßen; Plutarch bezeichnet das Fest als μέγιστος τῶν καθαρμῶν.

3) N. M. Petersen, Nord. Mythologi s. 274 f. hat diesen Volksbrauch bereits auf den Baldermythus bezogen (o. s. 8 f.). — Die reichsten Materialsammlungen bietet nach P. Christ. Hilscher, de ritu dominicae Lætare quem vulgo appellant den Tod austreiben. Lips. 1690 Joh. Casp. Zeumer, Lætare vulgo Todten Sonntag Jena 1701. Journal von und für Deutschland 4, 2, 186. 480. 5, 1, 566. 7, 1, 310 (Jahrg. 1787—1790). F. A. Reimann, Deutsche Volksfeste (1839) s. 15 ff. (mit reichhaltigem Litteraturverzeichnis s. 467 ff.); Scheibles Kloster XII, 832 ff.; Daumer, Geheimnis des christlichen Altertums 2, 74 ff. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr (2. Aufl.) s. 101 ff. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 155. 410. 496. 2, 264; U. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche s. 89. Fr. Vogt, Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 2, 356; J. G. Frazer, The golden Bough 2², 70 ff. Ich versäume nicht, darauf hinzuweisen, daß Usener in dem Kampf zwischen Achilleus und Thersites eine altgriechische Parallele zum Todaustreiben sehen will (WSB. 137, 3, 57 f.). An Ausblicken reich wie immer J. Grimm, Mythol. 2⁴, 637 ff.

Die um die alte Jahreswende (im März; J. Grimm s. 645) am Totensonntag Laetare abgehaltene Feier vollzieht sich unter ähnlichen Formen wie die Verbrennung und Verbannung Balders. In festlichem Aufzug nimmt die ganze Gemeinde an dem Jahresopfer teil, giebt einen in schmucker Zier auserlesenen Sündenbock preis und tötet, verjagt oder verbrennt oder versenkt ihn im Wasser; es fehlt nicht die Totenklage, der trauernden Frigg vergleichbar, es treten trauernde Frauen auf und selbst Belege für die Wiederkehr des Geopferten sind beigebracht worden. J. Grimm sprach die Vermutung aus, „vielleicht hat frühe schon ein heidnischer Name der christlichen Vorstellung von dem Tod weichen müssen“ (s. 639. 644); er hat auch schon die in dem altgermanischen Königsopfer waltende Idee gestreift (s. 640 Anm. 1).

Am stärksten gemahnt die Karnevalsfeier der Romanen an die römischen Saturnalien. Prinz Karneval ist der alte Saturnalienkönig, in dessen öffentlicher Opferung die festliche Versammlung des Volkes ihren Leichtsinn sühnt. In der Provence z. B. findet ein regelrechtes Gericht über den Karnevalskönig statt: after a formal trial he is sentenced to death amid the groans of the mob . . the condemned is set with his back to a wall and hurried into eternity under a shower of stones; the sea or a river receives his mangled remains (Frazer s. 75 f.).

Genau entsprechendes begegnet in Deutschland. Zu Burgebrach in Bayern wurde noch vor wenigen Jahrzehnten am Aschermittwoch zu gemeinsamer Kurzweil öffentliches Gericht gehalten; Angeklagter war ein mit einer Larve versehener Strohmann, dem man alle im Laufe des Jahres auf Straße oder Flur oder selbst im Hause verübten Vergehen aufbürdete. Zwölf auserlesene Jungfrauen führten den Vorsitz und sprachen Recht und ein eigener Verteidiger nahm sich, wiewohl vergeblich, des allgemeinen Sündenbocks an. Er ward schließlich verbrannt und damit symbolisch alles gesühnt, was das Jahr über Skandal in der Gemeinde erregt hatte (Bavaria 3, 958).

Sonst feierte man in derselben Gegend das Todaustragen so, daß am Sonntag Laetare die Burschen des Dorfes einen Strohmann verfertigten, welcher den „Tod“ vorstellte. Mit scherzhaftem Gepränge wurde der in den Gassen herumgeschleppt und danach außerhalb der Dorfmarkung mit großem Hallo verbrannt. Bei Erlangen warfen die Bauernmädchen Puppen ins

Wasser *(werfn mern toud ins wasser)* wider die Pest und den gähen Tod im Interesse eines fruchtbaren und gesegneten Jahres. Der Sonntag Laetare führt daher ringsum noch heutzutage den Namen „Totensonntag“ [1]).

Joh. Boemus und Seb. Franck verzeichneten den Brauch für Franken (vgl. J. Grimm s. 639 Anm. 2). Der Erstgenannte sagt (1520): iuventus in patria mea ex stramine imaginem contexit, quae *mortem* ipsam imitetur: inde hasta suspensam in vicinos pagos vociferans portat. ab aliquibus perhumane suscipitur et lacte pisis siccatisque pyris quibus tum vulgo vesci solemus refecta domum remittitur; a ceteris quia malae rei, utputa mortis, praenuncia sit, humanitatis nihil percipit, sed armis et ignominia etiam adfecta a finibus repellitur [2]) (Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 3, 357). Verbreitet war der Brauch in Franken westwärts bis in die Gegenden des untern Maingrundes (Bavaria 3. 1, 297. 4, 1, 244); um 1780 war er noch fest eingebürgert und man wähnte, daß ohne das Todaustragen ein allgemeines Sterben folgen werde (Umfragen zur bayerischen Volkskunde 6, 3. Bayerns Mundarten 2, 289 f.).

Auch in Thüringen ist das Todaustragen üblich [3]). Zu Debschwitz bei Gera warf man eine Strohpuppe ins Wasser und glaubte, mit solchem Opfer den Ort vor allem Uebel zu bewahren:

heute treibn wirn tod aus übers gersche rothaus
über stock und stene brech' nen hals und bene.

Ich verweise ferner auf die von dem alten Joh. Kasp. Zeumer, Laetare s. 20 ff. um die Wende des 17./18. Jahrhunderts geschilderte Feier [4]).

1) Den Sonntag Laetare „hat man vor Zeyten den Todten-sonntag genanndt“ Kalender von 1609 (Alemannia 15, 119). A. 1682 wurde in Schwäbisch-Hall das Toten- und Butzenumtragen am Sonntag Laetare verboten (E. Meier, Deutsche Sagen aus Schwaben s. 373). — Daß die Puppe den Opfermenschen ersetzt, war schon im römischen Altertum ganz gewöhnlich.

2) cfr. *Balderus ridiculus fuga* Saxo p. 119.

3) Regel, Thüringen 2, 696 f. Der „Unfug“ wurde verboten; z. B. in Frankenhausen wurde er a. 1661 abgestellt (Journal von und für Deutschland 5, 1, 570 ff.).

4) Notabimus quomodo ritus hic nuperrime iteratus celebratus sit in urbe percelebri ad Muldam (d. i. Zwickau?). Effingunt videlicet pueri puellaeque imaginem quandam e stramine aliaque huic non absimili materie, formamque hominis mentientem hoc tamen discrimine: ut praesenti anno decrepitum

Für das benachbarte Sachsen verzeichne ich Zeumer s. 25 f.[1]) und die Notiz in Zacharias Schneiders Leipziger Chronik (4, 143): Die Schandbälge und öffentliche Huren pflegten alle Jahre zu Leipzig am Mitfasten ein ströhern Bild, in Gestalt des Todes, auf eine lange Stange zu binden, dasselbe vor den Thoren. durch alle Gassen mit Gesang herumzutragen, den jungen Eheweibern vorzustellen und endlichen mit Ungestüm in die Parda zu werffen, vorgebende, es würden dadurch die jungen Eheweiber fruchtbar gemacht[2]), die Stadt gereiniget und von den Ein-

senem, sequenti vetulam, tertio iuvenem masculum et quarto virginem efforment. Pro ratione aetatis variant vestes eorumque ornamenta, senes quippe involvunt linteis ubique laceratis, imponentes vetulo galerum, pilis formaque naturali prorsus destitutum; vetulae vittam ex equorum iubis quasi arte confectam, utrumque autem iuvenem amentis variique coloris segmentis exornant. Post perticae superaddunt, quam, insidente decrepito, puella, alligata vero vetula, puer quidam deportat. Ante vero quam formare inchoant monstrum, acriter invicem contendunt, ubinam laboris fiat periculum? Domum enim qua effertur, eodem anno mortis ipsius somniant expertem. Domo egredientes ordinem constituunt, manu tenentes virgulta modoque cantantes hoc tali:

So treiben wir den todten auss Den alten weibern in ihr hauss
Den reichen in den kasten Morgen wollen wir fasten etc.

Ad aquam venientes sine mora cum imagine immittunt perticam, celeri retrofugientes cursu: metuunt quippe, ne humeros eorum adoriatur abiecta, collaque torquendo obstruat atque constringat: hortantur insuper se invicem, ut abiectam manu ne contrectent aut fimbriae saltem extremitatem tangant: secus enim si fecerint, violentia eius sensim se quasi exsiccari. Domum redeuntes virgultis pecudes excipiunt eo quod citius feliciusque pinguedinem atque farcturam promoveri credunt. Repetunt deinde et aedes, queis antea mortis larvam comitantes egrediebantur, ubi cibum, pisa videlicet semicocta capiunt... His expeditis, receptui canere et delirationi exodia subnectere, aegre licet, contendunt.

1) Schon M. Dresser, De festis diebus Christianorum, Iudaeorum et Ethnicorum (a. 1593) Lips. 1626 meldet p. 56: dominica quarta in quadragesima quem nominamus Laetare in urbe Mysna pueri puellaeque circumferunt ex ramusculis abiegnis confectam perticam additamentisque aliis ornatam. Ac ostiatim canendo memoriam expulsae mortis renovant, ut nummos colligant. Hic mos a Polonis et Silesiis nescio qua imitatione manavit. Hi enim eodem die gestant simulacra spectris similia eaque tandem in coenum projiciunt et comburunt.

2) Ob die Rolle, die Nanna, die Braut Balders, im norrönen Mythus spielt, nur als dichterisches Motiv zu gelten habe oder ob auch ihr eine rituelle Bedeutung zukomme, vermag ich nicht zu entscheiden. Wenn ich der erstgenannten Alternative zuneige, weil die erotische Fabel in der altdänischen Ueberlieferung fehlt und als norröne Interpolation sich ausweist, verkenne ich doch nicht, daß man bei ihr für Norwegen an die Maibraut oder Pfingstbraut der neueren Volksbräuche denken könnte (Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 422 ff.). Aus Ost-Kent wird der Fastnachtsbrauch bezeugt, daß die Mädchen den Holly-boy, die jungen Burschen die Ivy-girl umherführten und verbrannten. Die Synode von Worcester a. 1240 bestimmte im Can. 38: *ne intersint ludis inhonestis nec sustineant ludos fieri de rege et regina.* Auch in der Schweiz gab es im 16. Jahrhundert „ein unflätig spiel, ein brut und ein brütigam" bei den Fastnachtsbräuchen, es endete damit, daß man „den brütigam mit der brut

wohnern im selbigen Jahr die Pest und andere anfällige Krankheiten abgewendet (vgl. auch Sächsische Volkskunde hrsg. von R. Wuttke s. 283. 339).

In Schlesien, wo das Todaustragen reich bezeugt ist[1]), kennt man Lieder (Zeumer s. 18 ff.) wie z. B.

was jagen wir, was tragen wir?
den leidgen tod begraben wir.
wir begraben ihn unter die eiche:
das böse von euch weiche!

Auch unter den Siebenbürgen ist der Brauch populär gewesen[2]).

Besonderer Beliebtheit erfreut er sich unter den Slaven[3]) und hier kehrt die Steinigung des ausgetriebenen Gottes besonders häufig wieder.

Die Sorben in der Oberlausitz machen ein Bild aus Stroh und Lappen. Die, welche die letzte Leiche gehabt hat, muß das Hemd, die letzte Braut den Schleier und die übrigen Lappen dazu hergeben. Dieses Bild wird auf eine hohe Stange gesteckt und die größte, stärkste Dirne trägt es in vollem Laufe fort, wobei alle singen: „Fliege hoch, fliege hoch, drehe dich um, falle nieder, falle nieder"! Alle werfen mit Steinen und Stecken nach ihm, wer den Tod trifft, stirbt

---

in den brunnen wirft". Andernorts wird das Paar verbrannt oder muß durchs Feuer springen, um von ansteckenden Krankheiten verschont zu bleiben. Da und dort ist sie eine verlassene Braut und es spielt die alltägliche Geschichte von der verlobten oder vermählten, aber mit einem andern buhlenden Gattin herein.

1) Zeumer, Lætare s. 13 ff. Vogt in den Mitteilungen d. Ver. f. schles. Volkskunde 2, 26; ferner 2, 43. 4, 50. 6, 68.

2) J. K. Schuller, Das Todaustragen, Hermannstadt 1861. H. v. Wlislocki, Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen (Berlin 1893) s. 61 ff. Forschungen zur Landes- und Volkskunde. hrsg. von Kirchhoff 9, 112.

3) J. Grimm, Mythol. 2[4], 645. Usener, Rhein. Mus. 30, 189 ff. K. Schwenck, Mythologie der Slaven s. 214 ff. Hier ist (s. 217) verwiesen auf Joh. Tröster, Polnisches Adler-Nest 3, 1, 200: „Unter dem Miesco und auf seinen befehl (vgl. Zeumer, Lætare s. 6 f.) ist der brauch aufkommen, daß in Polen, Schlesien und Siebenbürgen an dem 4. fastensonntag, Lätare genannt, die kinder einen götzen auf einer stangen umhertragen, mit koth bewerfen und endlich in ein wasser werfen . . . alles volk, edel und unedel, hat an diesem tag bei leib- und lebensstraff mit kot und steinen auf ihre götter werffen und sich darauf taufen lassen müssen. Daher ist auch noch in Siebenbürgen der brauch, daß die kinder an dem sonntage Lätare (so daher der Todten-sonntag geheissen wird, weil an dem sonntag der seelen tod oder götzendienst unter traurigen todenliedern so spöttlich ausgetragen wurde) solchen gemachten götzen mit obberührten ceremonien austragen." Ein älteres Zeugnis (15. jh.) bei Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 413 f.

nicht im Laufe des Jahres. Vor dem Dorfe wird er in das Wasser geworfen. An andern lausitzischen Orten sind bloß Frauen mit dem Todaustreiben beschäftigt, von steinwerfenden Buben verfolgt (Schwenck s. 220).

Auch in Böhmen ist der Brauch allgemein bekannt [1]). Bei den Deutsch-Böhmen im Saazer Kreise ziehen an Laetare fünf Knaben von Haus zu Haus und führen überall eine kleine dramatische Scene mit kurzem Wechselgespräch auf, indem sie einen König, dessen Töchterlein, zwei Diener des Königs und den „Tod" vorstellen. Der König trägt eine Krone von Goldpapier und einen mit Goldpapier umwickelten Rocken als Scepter, der Tod statt einer Waffe ein Bündel Späne in der Hand zum Anbrennen des Feuers. Die Scene selbst beginnt mit der Werbung der beiden Diener um des Königs Töchterlein, dann naht auch der Tod und freit um sie und der König, aufgebracht darüber, sticht ihn nieder (Reinsberg-Düringsfeld s. 106).

Hier haben wir nicht bloß den Ritus, sondern auch einen erklärenden, rein dichterischen „Mythus", der so nahe zum Baldermythus stimmt, daß durch dieses köstliche Beispiel das hier eingeschlagene Verfahren, den Baldermythus durch den Brauch des Todaustragens zu erklären, vollauf gerechtfertigt wird.

Das Volksfest findet jetzt allgemein um die alte Jahreswende im März statt [2]). Wesentlich für den Brauch ist die Lustration

---

1) Bemerkenswert ist ein Prager Synodalstatut von a. 1366, in dem das Austragen und Versenken der *imagines in figura mortis per civitatem cum rithmis et ludis superstitiosis* verboten wird (Mitt. d. nordböhm. Exkurs.-Klubs 21, 262 f.): item quia in nonnullis civitatibus, oppidis et villis prava clericorum et laicorum inolevit abusio, qui in medio quadragesimae ymagines in figura mortis per civitatem cum rithmis et ludis superstitiosis ad flumen deferunt ibique ipsas ymagines cum impetu submergunt, in eorum ignominiam asserentes, quod mors eis ultra nocere non debeat, tanquam ab ipsorum terminis sit consumata et totaliter exterminata. A. 1384: item mandatur ne plebani seu eorum vices gerentes per diocesin Pragensem ludos superstitiosos in plebibus suis admittant, specialiter ne in medio quadragesimae extra portas urbis vel ville ymaginem ad hoc factam in modum mortis cum rithmis sicut consuetudo prava in quibusdam locis inolevit, offerri permittant. Ebenda s. 264 wird ein Lied mitgeteilt, welches einst bei dem Todaustreiben am Todtensonntag in Oberliebich bei Leipa üblich war. Grotefend, Zeitrechnung s. v. Todsonntag: Laetare in Deutsch-Polen und Oberschlesien von dem an diesem Sonntag begangenen Volksfeste des Todaustreibens als Beschluß des Winters. Weitere Belege (für österr. Schlesien, Böhmen, Mähren) bei Th. Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich s. 294 ff. Leider sind mir die Arbeiten von Zíbrt (Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 3, 468. 6, 109) unzugänglich geblieben.

2) Ueber den Jahresanfang im März vgl. Rühl, Chronologie s. 26 ff. Bilfinger, Zeitrechnung 2, 91 ff. Reimann, Deutsche Volksfeste s. 28 f. er-

bei Jahresschluß, die in einem Menschenopfer gipfelte[1]). Unwesentlich und schwankend ist die kalendermäßige Festlegung des Jahresschlusses. Läßt es sich für das germanische Altertum wahrscheinlich machen, daß der Schluß des Jahres mit dem Ende des Sommers, nicht mit dem Ende des Winters zusammenfiel (ZsfdPh. 33, 252), so dürfte das Opferfest ehemals um Michaelis gefeiert worden sein[2]).

Mag die Bezeichnung des Jahresopfers als Todaustreiben, mag die Sitte, den Tod als Puppe an die Stange zu heften, mag auch anderes Detail der Spielregel slavisch sein, in den Grundzügen ist das uralte, dem Orient mit dem Occident gemeinsame Jahresopfer ebensogut deutsch wie slavisch. Auch ist der Brauch nicht bloß in den östlichen Provinzen des deutschen Sprachgebiets belegt[3]).

Zu Cobern an der Eifel wird am Fastnachtsdienstag ein kostumierter Strohmann, dem man sämtliche Diebstähle der Umgegend zur Last legt, vom Fastnachtsgericht verurteilt und auf einem Scheiterhaufen verbrannt. Wenn auch nicht allerorten in gleicher Vollständigkeit, so ist derselbe Ritus fürs Rheinland und für Oldenburg nachgewiesen worden[4]).

---

innerte an ein ostfränkisches Lied aufs Todaustragen, in dem ein glückliches Jahr, den Alten Gesundheit, den Ehegatten Friede und Kindersegen etc. gewünscht werden und bezog, wie dies bereits im Journal von und für Deutschland 4, 2, 483. 485. 7, 1, 311 geschehen war, die Feier richtig auf die Jahreswende.

1) Als ursprüngliche Opferceremonie hat schon Daumer das Todaustragen behandelt.

2) Noch heute haftet im germanischen Volksbrauch Michaelis als Neujahrstag. In Westfalen bestimmt man an diesem Tag, was für Wetter im kommenden Jahr eintreten wird (Kuhn, Westfälische Sagen 2, 95 f.), wie sonst in den Zwölften zwischen Weihnachten und Epiphanias (Kuhn s. 115). „Autumnalis illius ethnicorum festi reliquiae ad praesens aevum servatae sunt in superstitiosorum Danorum et Germanorum de huius diei auspiciis. Sic e. gr. rustici glandem silvestrem aperiunt, ex eius qualitate vel contentis praesagientes non solummodo anni futuri tempestatem et annonam, sed etiam famem, pestem, bella etc. Alii diei eiusdem singulis ac statis duodecim horis observant aëris temperiem, aspectum, pluvias et reliqua phaenomena, inde vaticinantes de quocunque mense sequentis anni ita ut hora septima antemeridiana designet Januarium, octava Februarium etc. Dani et Norvegi . . . Islandi praesagia simili modo adhuc capere solent“ Finn Magnusen, Lexicon Mythologicum p. 1110. Wolf, Beitr. 1, 37. Feilberg, Ordbog s. v. *Mikkelsdag* (vgl. *julemærker* 2, 55 f.) u. a.

3) J. Grimm, Mythol. 2⁴, 645 f. Usener, Rhein. Mus. 30, 190 f. Vogt, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 3, 356 ff.

4) Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 497 ff. — Für Skandinavien fehlen mir Belege, aber vielleicht gehört das Spiel mit *julevätten* (Magnusen, Lexicon Mythol. p. 326) oder *julebuk* (Feilberg, Ordbog 2, 54) hierher. Klarer tritt das Todaustreiben in folgender Notiz des alten Arnkiel (Cimbrische Heyden-

Von höchstem Wert ist der niedersächsische Brauch, wie er zu Hildesheim, Halberstadt und Paderborn von der Domgeistlichkeit bis in die Neuzeit herein spielweis festgehalten worden ist. An allen drei Orten fand das Opfer regelmäßig an Laetare statt. Bei keinem andern Laetarespiel tritt so klar wie hier hervor, daß es sich um die Opferung eines Gottes handelte.

Mit J. Grimm (Mythol. 1⁴, 158. 2, 653) betrachte ich die Veranstaltung als niederdeutsche Spielform des Todaustragens; „schon die einstimmende Zeit der Feierlichkeit muß darauf leiten, sie dem Todaustragen an die Seite zu setzen“ [1]).

Die Verbrennung des Opfers hat das niedersächsische Spiel mit dem Todaustragen gemeinsam. Gleichzeitig hat es aber weit gründlicher den einleitenden Akt der Opferscene festgehalten. Dieser repräsentiert sich als eine Steinigung (oder als ein Wurfspiel) nach Art des isländischen Baldermythus.

Alle Jahre Sonnabends vor Laetare kam auf den kleinen Hildesheimer Domhof ein Bauersmann, sonderlich dazu bestellt. Er brachte zwei Hölzer, jegliches eine Klafter lang, daneben zwei andere kleinere, kegelförmig gespitzte mit sich. Die beiden großen setzte er gegeneinander in die Erde, die Kegel oben darauf. Bald und in der Eile versammelten sich allerlei Buben und jung Gesindlein und warfen mit Steinen oder Stöcken die Kegel von den Klötzen herab; andere setzten sie wieder auf und das Abwerfen ging von neuem an. Die Schüler des Gym-

---

religion s. 55) zu Tage: Der gemeine mann sonderlich in Nord-Cimberland und Hertzogtum Schleswig ist noch in dem aberglauben, ob solte der Hel der todt selber und zwar ein warhafftiges selbständiges wesen sein, so bey pestzeiten auff einem dreyfüssigen pferd umbher reiten und die menschenkinder erwürgen soll. Wenn die pest und andere ansteckende seuchen grassiren, sagt das gemeine volck: *Der Hell gehet umbher.* Wenn die hunde alsdenn des nachts ungewöhnlich bellen und heulen, heißt es: Der Hell ist bey den hunden. Wo die pest an einem orth anfängt, sagt man: Der Hell ist daselbst ankommen. Wo die pest an einem orthe aufhöret, spricht man: *Der Hell ist da verjagt.* Man glaubt auch festiglich, ob könne der Hell von einem ort zum andern verjaget werden. Man will sich auf exempel beziehen. daß der Hell aus dieser und jener stadt und dorffschafft von gewissen leuten vertrieben worden. Man benennet auch etliche waghälse, welche den Hell oder Todt in diesen quartieren sollen also vertrieben haben . . . Wenn ein todtkranker wider aufkömpt, heißt es: Er hat sich mit dem Hell abgefunden oder *Er hat dem Hell was geopfert.*

1) Ebenso Daumer 2, 74 ff., im Journal von und für Deutschland 4, 2, 186 ff. und schon Meibom, Rer. germanicarum tom. 3, 19 f. — Vielleicht war der Brauch ehemals weiter verbreitet; vgl. ZsfMythol. 2, 132.

nasiums bekleideten den Klotz mit Mantel und Krone, griffen den nun so genannten Jupiter erst von der einen, dann von der andern Seite mit Steinwerfen an und verbrannten ihn endlich[1]. J. Letzner, Corbeische Chronica (Hamburg 1590) kombinierte den Brauch mit der Irmensul und schilderte ihn folgendermaßen: Man hat auch zu Hildensheim diesem zerstöreten gotte eine ewige memorien und gedechtnis gestiftet, so alle jahr vngefehrlich vmb Mitfasten volgender gestalt gehalten wird. Etliche knaben komen auff dem kleinen thumbhoffe zusammen, setzen einen pfost in die erden vnnd ein kleines höltzlin darauff — damit wird die armenseul mit dem darauffstehenden gott bedeutet — darnach treten sie alle an einen gewissen orth vnd wirfft ein iglicher mit einem kurtzen höltzlin nach dem gesetzten ziel; welcher ihrer dan das auffgesetzte höltzlin trifft vnd herunter wirfft, der ist könig vnd hat das beste gethan, auch aus der kemerey einen sonderlichen gewinn zu gewarten.

Für Halberstadt verwies J. Grimm auf den sog. Monachus Pirnensis (gest. um 1530), der in seinem Onomasticon[2] berichtet (p. 1618): „an die stel des abgotstempels, der czu Halberstadt czuruddet, wart auch in gots vnd sant Steffans ehr eine tumkirche erbawet, des czum gedechtnis sullen daselbst die tumherren jung vnd alt auf Montag Letare alle jar einen hölczen kegel anstat des abgots aufseczen vnd darnach allesamb werffen. Auch sal der tumprobest in offentlicher procession herlichen solenniteten einen barh bey ym lassen furen, so nicht, wirt yhm seyne

1) „Ueber das Steinigen des Jupiter in Hildesheim“ Hannoversche Landesblätter 1833 (No. 8) s. 29 ff. Noch in einem Protokoll vom Jahr 1742 heißt es: „ob nicht auf samstag ante dominicam Laetare, als an welchem zufolge alter fundation auf dem kleinen thumbhoff ante gymnasium von denen studenten der Jupiter, wie es genannt wurde, gesteinigt zu werden pflegte, welches vermutlich zum andenken der verstörten in historia bekannten irmensäule und darauf bei denen heidnischen zeiten gestandenen abgottes also eingeführt und hergebracht wäre, für diesmal dem herkommen gemäss zu continuiren sei“. Am 5. März 1743 wurde der „Unfug“ abgestellt. Nach derselben Quelle soll ein zu Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrh. aufgesetztes Hildesheimer Register den Eintrag enthalten: „die abgotter so sunnabendes vor lætare von einem hausmann von Algermissen gesetzet, davor im eine hove landes gehort, zur sanckmeisterie und wie solches von dem hausmann nicht gesetzt worden, gehort cantori de hove landes“. (Im Hildesheimer Urkundenbuch habe ich vergeblich nach diesem Register gesucht; auch dem Herausgeber ist es unbekannt.) Die Last wurde später abgelöst und die Besitzer der Großalgermisser Hufe hatten jährlich ein „Jupitergeld“ an den Kantor der Domkirche zu entrichten.

2) hrsg. von J. B. Mencken, Script. rer. germ. tom. 2, 1447 ff.

gewonliche presencz czureichen gewegirt och tregt ym ein knabe nach in der procession vnderm armen ein schwert in der scheyden." Auch G. Torquatus erzählt „*Vom Kegelwerffen zu Halberstadt*" [1], daß man alljährlich auf dem Markt einen Klotz hingestellt und ihm den Kopf abgeworfen habe: Alibi alii sunt instituti ritus et publica spectacula sive per Carolum eiusque duces sive ex ipsorum hominum arbitrio, quibus abrogatae vanae superstitionis commonefacti ad constantiam in Christiana religione retinenda excitarentur. Sic *Halberstadii* quotannis in quadragesima, dominica *Laetare*, canonici cathedrales in loco plano ante gradus cellae vinariae pyramidem quandam capitatam columnae impositam singuli eiaculatis fustibus deicere tentabant, canentes antiphonam: „auferte hinc, dicit dominus, et nolite facere domum patris mei domum negotiationis". Verum inter tot canonicos vix unus et alter pyramidem illam columna deturbabat, reliquis omnibus ictu aberrantibus. Quo solemni ritu auctores haud dubie retineri voluere apud posteros ingentis istius laboris atque studii memoriam, quod Carolus Magnus impendit ad destruenda harum regionum idola, quae Saxones in columnis posita ut deos venerabantur. Canonicos vero commonefacere ut pro suis quisque viribus et officio anniteretur religionem veram tot laboribus tantoque studio et periculo inter toties ferociter rebellantes Saxones semel constitutam incorruptam conservare, reiectis et exturbatis e Christi ecclesia omnibus aliis dogmatibus verbo dei contrariis. Haec peragebantur dicto dominico die post nonas *inde a multis saeculis* usque ad Johannem Albertum, Marchionem Brandenburgensem, Administratorem Halberstatensem (1513—1545). Tum demum abrogatur ritus ille propter spectantis multitudinis pericula, quae ei ex aberrantibus ictibus saepe imminebat et propter contemtum ipsius cleri, quos ut viros graves et annis nobilitate atque sapientia praestantes, eiusmodi ludicra exercere in tanta luce evangelii ridiculum erat.

Der unbekannte Fortsetzer der Paderbornischen Chronik des Martin Klöckner (16/17. Jahrh.) handelt von der bei den verschiedenen sächsischen Domstiftern jährlich auf Laetare wiederkehrenden Sitte und fügt bei: Der Abgott *Joduta* [2]) in

---

1) Annales Magdeb. et Halberstad. (a. 1567—1575) 3, 9 „de quibusdam spectaculis publice exhibitis in his regionibus: de pyramide deiecta e columna"; vgl. Meibom, Rer. germ. tom. 3, 19.

2) Ueber dieses Wort hat zuletzt gehandelt Feilberg, Ordbog over jyske almuesmål s. v. *javetut*.

pago tutorio (also soll der ort, da itzo die stadt Paderborn liegt, genennet sein) soll unter einem fürschoff gestanden haben .. dahero stark zu vermuten, dass dies der ort sei, welcher heutigen tages der klosterhof (domhof) genennet wird und kommt dieser conjektur oder vielmehr der wahrheit nicht ein geringes zum steuer folgende gedenkwürdige ceremonie und gewonheit, welche an gemeltem ort jährlich und noch für wenig jahren daselbst gehalten und geübt worden. Alljährlich dominica Laetare hat man etwas einem bilde gleich auf eine hohe stange gesteckt und dasselbe auf dem klosterhofe in die höhe gerichtet, danach hat man mit prügeln geworfen, und dabei hat das uralte geschlecht von Stapell den vortritt gehabt. Wann nun dies bild gesagtermassen abgeworfen worden, haben alsdann die kinder ihren spott und spiell damit getrieben, inmittelst seien die herren des hohen thumbstiftes mit den geschlechtern auf ihr refectorium gegangen, allda ein stündlein mit einander sich gefreuet und ergetzet, auch ohne zweifel dem gütigen gott lob und dank gesagt, daß er die abgötterei gestürzt und abgetan, dagegen den christkatholischen glauben eingepflanzt und unsern voreltern mitgeteilt hat. Diese convention wird noch auf den heutigen tag durch die thumbherren am gedachten tag und ort gehalten, die ceremonie aber, mit abwerfung des bildes ist vor wenig jahren (nachdem das wohllöbliche adliche geschlecht Stapell abgegangen und verloschen) unterlassen worden [1]).

Die ursprünglich auf öffentlichem Platz als Opferfest verlaufende Ceremonie ist, wie im isländischen Mythus, so im deutschen Jahresbrauch zu einem festtäglichen Spiel herabgesetzt worden [2]).

1) Zeitschrift für westfälische Geschichte und Altertumskunde 7 (1844), 379 f. Kuhn, Westfälische Sagen 2, 132. E. H. Meyer, Germanische Mythologie s. 217. 222. Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur 1, 72 ff. (über Kinderspiele).

2) Vielleicht ist noch an die ehemals zu Fastnacht aufgeführten Scheinkämpfe zu erinnern (Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 544 f. 548 ff.), die in dem Schwerttanz eine beliebte Fortsetzung gefunden haben. Schon Müllenhoff bemerkte (Festgaben für Homeyer s. 144), daß die Tötung des einen der Beteiligten, wie sie in Yorkshire vorgeführt wurde, den Brauch „als wesentlich gleich, ja wohl ursprünglich identisch erweist mit der römischen Frühlingsfeier durch die Salier und den in Pelz gehüllten alten Knecht Mamurius“ (o. s. 281). Auch im Harz wurde grade der getötet, der andernorts als „König“ auf den gekreuzten Schwertern in die Höhe gehoben ward: er fiel für tot rücklings nieder, sprang aber alsbald wieder auf und sprach: „hast du mir das leben genommen — bin ich nun wieder lebendig geworden“. Aehnliches in Böhmen und Steiermark (ZsfdA. 34, 200).

Schließlich hat J. Grimm das „Todaustragen“ durch einen andern alten und wohlbekannten Volksbrauch zu erhellen gewußt. Es giebt in der That keine prächtigeren Belege für die Sitte der Völker, in ihrer Notlage den eigenen Gott zu opfern, als das Verfahren, St. Urban in den Bach zu werfen „wann er nicht schafft gut wein“ (Fischart, Geschichtklitterung ed. Alsleben s. 9) oder um schön Wetter zu bekommen, nach demselben Recept St. Leonhard, St. Elogius, St. Hirmon zu bestrafen. Trotz der Versenkung durfte das Volk seine Lieblinge wieder erscheinen sehen [1]).

Wir dürfen also damit rechnen, daß beim „Todaustragen“ [2]) nicht der abstrakte Tod, sondern, wie auch der Baldermythus lehrt, ein dem Tod verfallener Gott ausgetrieben wurde, der damit, daß er dem Tod (Loki) überantwortet wurde, Leben schuf. Noch heute wird beim Todaustragen gesungen: *Den Tod haben wir ausgetrieben . . . das Leben ist zu Haus geblieben.* Noch heute herrscht der Glaube, daß, wer beim Steinwerfen den „Tod“ trifft, im kommenden Jahr nicht sterben wird (o. s. 285 f.).

Hier tritt der religiöse Grundgedanke ganz rein heraus. Wer sich an der Opferung des Gottes beteiligt, hat sich den Tod verpflichtet, den Tod für eine Spanne Zeit versöhnt und unschädlich gemacht. Naturgemäß folgt im Baldermythus auf die Opferung Balders die Fesselung des Loki.

19.

Wie im Volksbrauch der „Tod“, so wurde Balder ausgetrieben d. h. in die Unterwelt verbannt. Es wäre durchaus verkehrt, wollte man sich die Todesvorstellungen dadurch trüben, daß man den Tod, den Balder erleidet, als Lebensvernichtung faßte. *Baldrs bálfǫr* bedeutet so viel als *helfǫr* (Variante s. 52, 1). Wer im Feuer verbrannt wird, dessen Seele ist endgültig von

1) E. H. Meyer, German. Mythologie s. 219. Jahn, Opfergebräuche s. 220 ff.

2) Wenn wir wie herkömmlich diesen Namen der heutigen Spielform beibehalten, wollen wir uns davor hüten, den Brauch mit den „Winter- und Sommerspielen“ oder mit den Osterfeuern zu vermengen. Das Opferspiel „hängt nicht mit dem Einbringen des Sommers zusammen“ (J. Grimm, Mythol. 2⁴, 653). Dagegen mache ich auf das jüdische Purimfest aufmerksam; es hieß auch „Hamans Verbrennung“: on this day they make figures which they beat and then burn, imitating the burning of Haman (Lagarde, Purim s. 9). Lagarde hat die Parallele zum Todaustragen gezogen (s. 55); weiteres bei Frazer 3², (153. 172). 181 ff. 199. A. Lang, Magic and Religion s. 76. 147 ff.

der Oberwelt geschieden [1]). Mit der Leichenverbrennung beabsichtigte man totale Exstirpierung; nur wenn man die Wirksamkeit des „Toten" dem Land erhalten wollte, bettete man die Leiche in den Erdboden. So verfuhren die Schweden mit Freyr: *er Freyr var dauðr báru þeir hann leyniliga í hauginn og sǫgðu Svíum at hann lifði . . . þá helzk ár ok friðr . . . þá trúðu þeir at svá myndi vera, meðan Freyr væri á Svíþjóð ok vildu eigi brenna hann* (Ynglingasaga c. 10). Solchermaßen ist nach der seeländischen Sage Balder im Hügel bestattet und als Schutzpatron verehrt worden.

Nach dem norrönen Mythus verzehrte die Flamme seinen Leib und die Seele Balders schwirrte hinab in das Königreich des Loki [2]). Seitdem erschien der „tote" Balder nicht mehr unter den Göttern (J. Grimm, Mythol. 3 [4], 96). Den bestimmtesten Ausdruck hat diese Funktion der Leichenverbrennung bei Saxo Grammaticus gefunden: *extruite rogum, exurite impium corpus, decoquite scelestos artus, spargite noxios cineres, disicite immites favillas; non urna, non tumulus nefandas ossium reliquias claudat. nullum parricidii vestigium maneat, nullus contaminatis artubus intra patriam locus existat, nulla contagium vicinia contrahat; non mare, non solum damnati cadaveris hospitio polluatur* (p. 152) [3]).

Hǫþr ist gleichfalls nach der Unterwelt geschickt worden. Dies erfahren wir nur durch die Angabe, er sei auf den Scheiterhaufen gekommen [4]).

Auch die mythologische Ueberlieferung vom Flammentod der Nanna besagt so viel, daß man sie dadurch unverzüglich in

1) *sá urðr þótti allri þjóðu sannqǫrvastr* Ynglingatal v. 32 (Heimskr. 1, 73). Diesem alten Brauch und Glauben gegenüber kommt die abweichende Behauptung Snorris (Ynglingasaga c. 8) nicht in Betracht.

2) Gegen J. Grimm, Kl. Schriften 2, 215 vgl. Dieterich, Nekyia s. 54. 196. Oldenberg, Religion des Veda s. 584. Rohde, Psyche 1 [2], 26 ff.

3) Es liegt nicht der geringste Anlaß vor, die solchen Brauch einschließende Amlethsage mit Siecke (Mythol. Briefe s. 234) als „eine neue Auflage des Baldermythus" auszugeben. Nichts anderes als endgültige Verbannung in die Unterwelt erfahren wir durch die mehrfach geübte Sitte, dem Fortwirken einer im Hügel bestatteten Leiche dadurch ein Ende zu bereiten, daß die Ueberbleibsel verbrannt wurden (Gering zu Eyrbyggjasaga c. 34. 63, 5).

4) Vegtamskv. 10. Nach Ibn Fadhlan verbrannten die Russen ihre Toten, um sie sonder Aufenthalt ins Jenseits zu befördern (V. Thomsen, Ursprung des russischen Staats s. 36).

die Unterwelt zu befördern gedachte, um sie daselbst mit Balder zu vereinigen [1]).

Balder und Nanna leben in der Unterwelt und senden als Zeichen ihres im Opfer die Asen beglückenden Wirkens Geschenke an die obern Götter. Man dachte sich den Aufenthaltsort der „Toten" keineswegs im selben Grade trostlos, als das Leben in Valhǫll sorglos.

Brynhildr läßt einen breiten Holzstoß schichten, ihn mit Teppichen und Schilden schmücken, um auf reich beladenem Lager neben Sigurþr verbrannt zu werden und danach mit ihm in der Halle der Toten fürstlichen Einzug zu halten. Durch die Thür einer glänzenden Burg ziehen sie dort unten mit stattlichem Gefolge ein (Bugge, Beitr. 22, 127), wie solcher Einzug auch bei Balder von Móþguþr auf der im Goldschmuck leuchtenden Gjallarbrú beobachtet wurde. Wie die Liebende auf die Zusammenkunft mit dem Geliebten, so freut sich Brynhildr darauf, mit Sigurþr das Leben in der Unterwelt zu teilen (Helreiþ 14) [2]).

In seiner entsprechenden Partie spiegelt der Baldermythus den allgemeinen Volksglauben wider und hat keinen specifischen Gehalt. Denn auch Hagbarthus, dessen Todesstrafe darin besteht, daß der Leib an den Galgen, die Seele in die Unterwelt kommt (*orco daturus spiritum* Saxo p. 344) verkündet das Fortleben mit der Geliebten (p. 345 f.):

> *Cum vitae mihi sis interitusque comes . .*
> *nec male tartareos solus adire deos . .*
> *et mors delicias mox habitura suas . .*

cum ne apud manes quidem amor ipse participis sui complexum deperire patiatur.

Die Halle der Toten bezeichnet Saxo treffend als *reclusa Ditis severi regia* (p. 344), weil man im Palast des Loki, wie in der Verbannung, in Verborgenheit und Beschränktheit lebt.

J. Grimm hat die Verbrennung auf einem Schiffe zweifellos richtig so erklärt, daß der Tote ins Land der Hel über das

---

1) Diese Ueberlieferung ist vielleicht nur ein dichterisches Bild; denn nach SnE. befindet sich Nanna gar nicht in der Unterwelt (Müllenhoff, DA. 5, 177).

2) Vgl. Dieterich, Nekyia s. 136 f. *Hel* ist von dem Strafort *Niflhel* streng zu scheiden (*hinig deyja ór heljo haler* Vafþruþnesm. 43).

Wasser mußte (Prokop de bello got. IV, 20)[1]). Nach *útgarđr* führt der Pfad über das *úthaf* (Fritzner, Ordbog[2] 3, 2, 817), wenn wir den Thorkillus auf seiner Reise nach der Unterwelt, dem Reich des Ugarthilocus begleiten.

Die Ceremonie, unter der die Húsdrápa den Balder nach der Unterwelt entläßt, ist also vermutlich eine dichterische Steigerung des allgemein bei der Feuerbestattung geübten Volksbrauchs. Der gesteigerten Feierlichkeit der Ceremonie entspricht die Unbeugsamkeit, mit der der Fürst der Unterwelt ihre Gesetze aufrecht erhält. Selbst das rührende Motiv von der Heftigkeit der Trauerklage und der befreienden Kraft der Thränen (Rohde, Psyche 1[2], 223) dient nur dazu, die Unerbittlichkeit des Schicksals zu steigern. Balder ist mit der Verbrennung in des Todes Gewalt gegeben, in das unterirdische Gewahrsam verbannt.

Denn sterben hieß „nach *útgarđr* verbannt werden“. Die „Toten“ sind die Seelen Verstorbener, die in der Verbannung leben. Dies war eine in Skandinavien geläufige (sprichwörtliche) Formel [2]). Bei Saxo Grammaticus hat Regner den Daxon *catenarum poena coercitum apud utgardiam custodiae religavit* (p. 457) und ein andermal Amleth *Fiallerum Scaniae praefectum exilio adegit, quem ad locum, cui Undensakre nomen est, nostris ignotum populis, concessisse est fama* (p. 160) und ein drittes Mal lesen wir bei ihm: *gigantem Tannam devicit ignotasque terrarum partes proscripti titulo petere coegit* (p. 281). Synonym ist der isländische Ausdruck *fœra viđ útgarđa* [3]).

Den wichtigsten mythologischen Beleg giebt die Geschichte des Loki ab, der von Asgarđr nach Utgarđr verbannt wurde und seitdem *Utgarđaloki* (*Ugarthilocus* bei Saxo) heißt. Sein Verbannungsort, den Vǫl. 35 f. schildert, ist die Unterwelt, wie die Parallelstelle bei Saxo (p. 431) entscheidend darthut.

---

1) wie der Grieche über den Okeanos; Dieterich, Nekyia s. 28. Rohde, Psyche 1[2], 58.

2) Olrik, Oldhistorie s. 115 ff. G. Storm, Krit. Bidr. s. 109 f.

3) Tvær sögur af Gisla Súrssyni ed. K. Gislason s. 84. Vigaglumssaga c. 8. Ich mache namentlich auf die dem *Olafr trételgja* gewidmete Strophe des Ynglingatal aufmerksam (o. s. 175). Olafr ist am Meeresufer verbrannt und weit weg von *Upsalir* verbannt worden (Aarbøger 1891, 371. 379).

20.

Für die Lebensberaubung und die *bálfǫr* Balders ist der grundlegende Gesichtspunkt, daß sie seine Verbannung aus Valhǫll bedeutet. Nicht uneben spricht daher Saxo Grammaticus von *Balderi fuga* (p. 119). Wer da weiß, was für den Germanen Verbannung aus der Heimat („*Elend*") mit sich brachte, wird diese Auffassung der Alten nicht befremdlich finden.

Gleich einem Loki und Balder ist auch Odin aus Valhǫll verbannt worden (*brendr dauþr* Ynglingasaga c. 9). Als er es nämlich übernahm, die Rindr zu erobern und mit ihr dem Balder einen Rächer zu erzeugen, gab er vor, sie als Arzt heilen zu wollen. In Wahrheit suchte er seine Lüste zu befriedigen und stand nicht ab, bis er diesen Zweck erreicht hatte. Darob ergrimmten die Asen: *Othinum variis maiestatis detrimentis divinitatis gloriam maculasse cernentes collegio suo submovendum duxerunt.* Mit dem Grimm verbindet sich — wie bei dem Schicksal Balders — die bange Furcht um ihr eigen Schicksal: *nec solum primatu eiectum, sed etiam domestico honore cultuque spoliatum proscribendum curabant, satius existimantes probrosi antistitis potentiam subrui quam publicae religionis habitum profanari, ne vel ipsi alieno crimine implicati insontes nocentis crimine punirentur . . . mors prae oculis, metus in armis erat et in omnium caput unius culpam recidere putares. hunc itaque, ne publicam religionem exulare cogeret, exilio mulctantes Ollerum quendam non solum in regni, sed etiam in divinitatis infulas subrogavere* (Saxo p. 129 f.).

Dasselbe Motiv kehrt bei Saxo noch einmal wieder. Er erzählt: *Frigga uni familiarium se stupro subiecit.* Für den Frevel anderer muß Odin als Sündenbock büßen, er wird in die Verbannung geschickt, an seine Stelle tritt Mitothin — aber nur solange, bis Odins Frist abgelaufen und die Schuld gebüßt ist (p. 43).

Nach der profanen Praxis wird in der Götterwelt verfahren. Denn Odin ergeht es nicht besser als etwa dem irdischen König, der Schuld auf sich geladen hat. König Childeric hatte den Vorwurf der Hurerei auf sich gezogen und war verurteilt worden: *ob hoc indignantes de regno eum eieciunt.* An Stelle des ausgetriebenen Königs setzten sich die Franken ein neues Ober-

haupt. Nachdem aber die Bußfrist abgelaufen war, kehrte Childeric wieder: *ipsis Francis rogantibus a Thoringia regressus in regno suo est restitutus* (Gregor von Tours II, 12)[1].

Zur vollen Bestätigung der Annahme, daß Balder unter Opferceremonien als Sündenbock ausgetrieben und nach der Unterwelt verbannt worden ist, dient es, daß auch er aus der Verbannung zurückkehren wird und zwar mit erhöhter Majestät.

Das ist es gerade, was Odin widerfuhr, als er aus der Verbannung nach Asgardr heimkehrte[2]. *Othinus*, so berichtet Saxo p. 44, *pristinae claritatis opinione recuperata ac veluti expiata divinitatis infamia ab exilio regressus ... subortos magorum coetus veluti tenebras quasdam superveniente numinis sui fulgore discussit.* In dem erst erwähnten, mit der Geschichte Balders verkoppelten Fall wird bemerkt, der Stellvertreter des Odin habe 10 Jahre lang sein Amt verwaltet: *tandem Othinus diis atrocitatem exilii miserantibus satis iam graves poenas dedisse visus squaloris deformitatem pristino fulgoris habitu permutavit . . recuperatis divinitatis insignibus tanto opinionis fulgore cunctis terrarum partibus enitebat, ut eum perinde ac redditum mundo lumen omnes gentes amplecterentur* (p. 130 f.).

Nicht anders ergeht es Balder und Hǫþr. Sie werden aus Valhǫll nach der Unterwelt verbannt[3], um, wenn alle Schuld verbüßt sein wird, durch im Opfer erlebte göttliche Weihe geläutert, in neuem Glanz an die Stätte ihres himmlischen Wirkens zurückzukehren.

Dereinst wird alle Asen das Schicksal Balders treffen: der Weltbrand ist die *bálfǫr*[4] der Asen. Wenn das Weltfeuer entfesselt sein wird, müssen die Asen alle zur Unterwelt in die Verbannung wandern (*troþa haler helveg* Vǫl. 52), denn bis in

---

1) Eine schöne altgriech. Parallele bei Frazer 2[2], 18 f.

2) W. Müller hatte die Behauptung aufgestellt (Niedersächsische Sagen s. 389 ff.), daß der Ort, an den Odin verbannt worden war, die Unterwelt gewesen sei. Er hat dies später zurückgenommen (Zur Mythologie der griech. und deutschen Heldensage s. 158 f.; vgl. Beer, Beitr. 13, 76 ff.). Als Grund für diese Selbstverleugnung gab Müller an, daß Odin nicht unkenntlich und entstellt aus der Unterwelt zurückkehre; dabei ist übersehen, daß der „Tod" auch Verjüngung im Gefolge hat.

3) Saxo läßt beide „fliehen" (*Balderi fuga* p. 119. *Hötheri fuga* p. 122).

4) d. i. *helfǫr*.

den Himmel leckt die gewaltige Lohe. Wie die *bálfǫr* Balders seine Verbannung von *ásgarðr* nach *útgarðr,* so ist *ragna røk* eine grandiose, prophetisch-visionäre *bálfǫr* und bedeutet die Austreibung der Asen aus dem Himmel. Wenn die Verderbnis am Abend des Lebens gesiegt haben, wenn die Lebenskraft der Götter versiegt sein wird, schließt die Weltperiode mit der Opferung der Götter. Die Unterwelt wird sie in Gewahrsam nehmen.

Dann werden die Hausstätten von Valhǫll leer stehen und diejenigen aufnehmen, deren Läuterungsperiode abgelaufen ist. Balder und Hǫþr werden als Regenten wiederkehren und der Morgen einer neuen Zeit wird mit Fruchtbarkeit und Reichtum glückverheißend anbrechen.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

Zwar nicht der Mythus von Balder, wohl aber der Ritus von Balders Opferung ist als gemeingermanisch anzusprechen. Denn er ist für Deutschland durch den fortlebenden Volksbrauch so gut bezeugt als für Skandinavien durch Mythus und Sage.

Immerhin ist es wahrscheinlich, daß auch in Deutschland ein Mythus den Ritus begleitet habe. Denn unabhängig von ihrer litterarischen Geltung sind hier Mythen als Bestandteile der Riten in Verwendung gewesen.

Der Kultakt, zu dem die altgermanischen Zaubersprüche dienten, wurde mit einer schlicht erzählten Göttergeschichte eingeleitet, weil (wie beim Gebet) die Hoffnung göttlichen Eingreifens in die rituelle Zauberhandlung auf einen mythischen Spruch *(spell)* sich gründete [1]. Mythen sind keineswegs Poesie in der Art epischer Lieder, Sagen oder Märchen; sie enthielten in ihrer ursprünglichsten Form als Zaubermärchen zum Unterschied von den rein litterarischen Gattungen der Ballade oder der Novelle ein magisches Element [2]. Wurden Zaubermärchen (Mythen) zu Kulthandlungen als Zaubergleichnisse angezogen, so leitete den Sprecher die Absicht, einen Mythus auf dem Weg der

1) E. Schröder, ZsfdA. 37, 241 ff.; der Einspruch Kögels (Pauls Grundr. 2², 36) ist nicht gerechtfertigt. μῦθος ist in der got. Bibel durch *spill* widergegeben, auch Notker gebraucht *spell* für *mythus*; das deutsche Wort zeigt aber stets parabolischen Gehalt. „Wie das Aussprechen des Namens eine magische Macht über das benannte Wesen übt, führt vermöge desselben mythischen Bandes zwischen Name und Sache die Nennung des gewünschten Vorgangs diesen selbst herbei" Oldenberg, Religion des Veda s. 517; vgl. o. s. 198. 199.

2) „Le sacrifice du dieu n'est pas simplement le sujet d'un beau conte mythologique" Hubert-Mauss s. 126. — Die These involviert einen prinzipiellen Gegensatz zu Müllenhoff, der ohne Rücksicht auf Magie die Mythologie als Poesie entwickelte (DA. 5, 157).

Zauberpraxis in jene rituellen Vorgänge umzusetzen, die ihm als seiner Substanz zu Grund liegen.

Nach Analogie der Zaubersprüche dürfte der feierlichen Berufung auf die der Göttergeschichte angehörende Opferung Balders in den irdischen Opfergemeinden hilfreiche Gebetswirkung beigemessen worden sein. Man wird also den Mythus von Balders Opferung erst voll gewürdigt haben, wenn man ihn auf den praktischen Kultgebrauch bezieht. Denn einen Mythus deuten heißt mit den Hilfsmitteln philologisch-historischer Kritik den Ritus aus dem Mythus rekonstruieren[1]).

War der Mythus als Zaubermärchen anfänglich ein Bestandteil des kultischen Apparats, so lag seine Funktion darin, daß der mit göttlichem Sinn begabte Zauberer oder Priester *(guþja)* kraft eines mythischen Spruchs oder Lieds, d. h. kraft dichterisch und magisch gebundener Worte und Namen die Götterwelt aufzurufen und in den Dienst der Menschen zu stellen vermochte, um auf dem Weg nachahmender Magie göttliches Wirken auf eine fromme Ceremonie überzuleiten.

Im Lauf der Zeit ist nun aber in Skandinavien der Ritus von Balders Opferung das Thema einer Sage geworden (*Baldrs saga* SnE. p. 82). Soweit wirs verfolgen konnten, ging dies so zu, daß die rituelle Ceremonie in dichterische Erzählungsmotive umgesetzt, daß z. B. die Tötung des Opfers nach epischer Typik als Kampf und Tod geschildert oder daß ein unantastbares Leben in das Märchen vom wohlverwahrten Leben eingestellt wurde. Das sind litterarhistorische Wandlungen, die selbstverständlich für den alten Ritus nichts mehr austragen.

Von der litterarischen Form des Mythus *(saga)* unterscheiden wir daher jene ältere rituelle Form des Mythus, welche die alte Sprache als *spell* bezeichnete. Dieses, ein Zaubermärchen, von litterarischen Absichten noch unberührt, stellte sich als magisch wirksame Erzählung einer Göttergeschichte dar. Das ist, was wir religionsgeschichtlich — im Gegensatz zu den

1) „Alle Grundsätze der Philosophie wie des gemeinen Menschenverstandes fordern, daß die Deutung des Mythus nicht in willkürlichen allegorischen Theorien — sie sind zum Verständnis des ursprünglichen Sinns der alten Religionen die denkbar schlechtesten Führer — sondern in den wirklichen Thatsachen des Ritus oder religiösen Brauchs zu suchen ist, auf die sich der Mythus bezieht. Daraus ergiebt sich, daß wir bei der Erforschung der alten Religionen nicht vom Mythus, sondern vom Ritus und dem traditionellen Brauch ausgehen müssen" Robertson Smith, Religion der Semiten s. 13.

litterarhistorischen Werten einer *saga* — im strengeren Sinn des Wortes unter Mythus *(spell)* verstehen: magische Spiegelung einer realen Kulthandlung, eines religiösen Brauchs in einem Spruch.

Von Balders Opferung sind nur die Varianten erhalten, unter denen die ihm in Skandinavien gewidmete epische Dichtung *(Baldrs saga)* umlief. Das ursprünglichere, wahrscheinlich auch in Deutschland vorhanden gewesene, das Zaubermärchen *(Baldrs spell)* ist verloren [1]). Wie unsere Untersuchung ergeben hat, ist aus der *saga* die ihr zu Grund liegende Ceremonie wiederzugewinnen. Auf diese muß sich aber auch das *spell* bezogen haben.

Nach dem Vorgang von J. G. Frazer [2]) wage ich es, das im Kreis der Asen lokalisierte mythische Opfer als magisch wirkendes Urbild einer irdischen Ceremonie zu deuten. Diese mochte in ähnlich legendärem Descendenzverhältnis zur mythischen Opferung Balders gedacht worden sein, wie etwa der irdische König zum Stammeskönig [3]).

Es kann auch kaum zweifelhaft sein, welche reale Kulthandlung mit dem frommen Zauber des Baldermythus als ihres himmlischen Gleichnisses verknüpft war.

---

1) Unter *spell* verstehen wir einen den Gebetsformeln ähnlichen Spruch geringen Umfangs, von mythischem Inhalt nach Art der Parabel, in feierlichem Sprechton bei der Kulthandlung vorgetragen und *in similitudinem* angezogen („Zaubermärchen" Schröder ZsfdA. 37, 248. 251. 258). Daß das Zaubermärchen die ursprünglichste Form des Mythus gewesen sei, hat Schröder gleichfalls hervorgehoben: „So wahrscheinlich es ist, daß auf einer bestimmten Kulturstufe die Wirkung des Zaubers an den Bericht eines mythischen Vorfalls geknüpft erschien, so wenig ist es zu bezweifeln, daß zu andern Zeiten die epische Erzählung und die Zauberformel getrennt werden und eine selbständige Existenz führen konnten" (s. 259 f.). Auf diesem Weg fortschreitend, wuchs unter litterarischer Befruchtung ein *spell* zu einer *saga* aus (Comparetti, Kalewala s. 280).

2) „The minute details with which the norse story of Balder is told, suggest that it belongs to that class of myths which have been dramatised in ritual or, to put it otherwise, which have been performed as magical ceremonies for the sake of producing those natural effects which they describe in figurative language" Frazer, The golden Bough 3 [2], 237.

3) „Le sacrifice apparaît comme une repetition et une commémoration du sacrifice originel du dieu" Hubert-Mauss s. 127. „Alle Mythen über den Tod von Göttern scheinen aus den Opferungen gottmenschlicher Opfer entstanden zu sein . . . als sie nicht mehr verstanden wurden, entwickelte sich die Vorstellung, daß das Sühnopfer eine geschichtliche, tragische Begebenheit darstelle, bei der der Gott getötet wurde . . . durch eine religiöse Sage wurde der Tod des Gottes als ein Ereignis der weit zurückliegenden Vergangenheit dargestellt" Robertson Smith, Religion der Semiten s. 283. 284 f. (über das Jahresfest in Tharsus). 316. 317.

Es war altgermanischer Brauch, wenn die natürlichen Ordnungen des Gemeinschaftslebens gestört waren, den König dafür verantwortlich zu machen und ihn, wenn das Uebel nicht weichen wolle, um Mißwachs und Hungersnot zu entgehen, kurz um den geregelten Rhythmus des Daseins wiederherzustellen, den Göttern zu opfern [1]). Die Wirkung des Königsopfers war den Opfergemeinden durch das Zaubergleichnis von der Opferung eines königlichen Asen garantiert [2]). Ein von dieser mythischen Opferung handelnder magischer Spruch könnte wie eine Art von Gebet zum Opferritual gehört haben. Darin kam zum Ausdruck, daß ein fortwirkender magischer Connex zwischen der Ur-Opferung Balders und dem gelegentlichen Königsopfer vorausgesetzt wurde.

In einleuchtender Weise ist eine periodische Wiederkehr dieses Opfers, die Sitte der Jahresopfer auf fortwirkenden magischen Connex zurückgeführt worden [3]). Auch bei den Semiten ist die am weitesten verbreitete Auffassung von den jährlichen Sühnopfern die gewesen, daß sie das Andenken an den Tod eines Gottes feiern d. h. in magischem Connex mit einem mythischen Uropfer stehen [4]).

Nun scheinen die der Opferung Balders gleichenden Opferspiele der Gegenwart eben die Schlußfolgerung nahezulegen, daß ununterbrochen und in steter Folge am Ende eines jeden Jahres ein bildlich an das mythische Uropfer erinnerndes Sühnopfer dargebracht wurde. Frazer hat diesen Schluß gezogen [5]) und ich bin geneigt, mich ihm anzuschließen. Nur würden nicht die Johannisfeuer, sondern die um die Jahreswende (alten Stils) datierten Festbräuche des Todaustragens ein Anrecht darauf besitzen, die Ueberbleibsel eines altgermanischen Jahresopfers zu enthalten, das im Baldermythus seine magische Weihe fand.

Das Opfer für ein gutes neues Jahr *(til árs)* fand auch im nordischen Altertum zur Zeit der Jahreswende statt [6]). Von Interesse ist die Nachricht, daß gleichzeitig Spiele veranstaltet

---

1) o. s. 174 f. ZsfdPh. 31, 460.

2) Balder als idealer Vertreter des Königs trägt einen ebenso typischen Gattungsnamen wie Bragi und Hǫþr.

3) Hubert-Mauss s. 113 ff. 127.

4) Robertson Smith a. a. O. s. 312 ff.

5) The golden Bough 3 [2], 345; die Polemik A. Langs (Magic and Religion s. 76 ff.) schießt über das Ziel hinaus.

6) *á haust* Olafs saga h. helga (Heimskr.) c. 109 = *á vetrnóttum* c. 117 = *í móti vetri* Ynglingasaga c. 8 (Maurer, Bekehrung II, 233 f.).

wurden[1]). Nun berichtet schon die isländische Baldersage von einem Opferspiel *(skemtun)*, das, nach Abzug der aus fremder Quelle zugeflossenen Elemente (o. s. 224), so gründlich mit dem niedersächsischen Opferspiel und dem Todaustragen an Laetare übereinstimmt, daß man wird nicht umhin können, solches Spiel, die symbolische Steinigung des Opfers, unter das altgermanische Ritual mit einzurechnen.

Ferner enthält der Baldermythus Handlungen, die sich magisch interpretieren lassen. Die Entzündung des Notfeuers bei Balders Leichenbrand könnte auf einen Sonnenzauber (o. s. 11 f.), das Hinausstoßen der Leiche ins Wasser auf einen Regenzauber, und die einzelnen Akte der Hyrrokinscene (o. s. 270) auf einen Windzauber gehen[2]). Der Talisman Draupnir — ihm entsprechen die Ringe, die bei gewissen Kulthandlungen ins Feuer gelegt wurden (o. s. 107) — ist ein Symbol goldstrotzenden Reichtums.

Schließlich verträgt sich Balders Opferung als „Sündenbock" aufs beste mit dem Volksbrauch, am Ende jedes Jahres auf einen erlesenen Opferkönig spielweise die Jahresschuld abzuladen und die Sühnung und Läuterung der Gemeinde zu bewerkstelligen.

Wer an schemenhaften Abstraktionen Gefallen findet, mag auch in Zukunft Balder als die Gottheit des alten und absterbenden, Vali als die Gottheit des neuen, rüstig erstehenden Jahres bezeichnen[3]).

Diese Auffassung, wenn sie überhaupt einmal geherrscht haben sollte, ist in Skandinavien wesentlich modifiziert worden. Denn nach dem großen Prophetengedicht ist die Opferung Balders ein Vorspiel der allgemeinen Opferung der Götter *(ragna rǫk)*. Entspricht nach unserer Auffassung das „Todaustragen" Balders einem Jahresopfer mit dem Zweck der Sühnung des alten und der Erneuerung eines glücklicheren Jahres, so entspricht das „Todaustragen" der Asen insgesamt einer Generalreinigung und totalen Sühnung nach Ablauf des

1) Eyrbyggjasaga c. 43, 3. Mogk, ZsfdPh. 22, 152 ff.

2) J. Grimm, Mythol. 1^4, 493 ff. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 327. 497. Frazer 1^2, 81 ff. 3, 238 ff.

3) Vali heißt *einnættr*, weil er in der Neujahrsnacht zugleich geboren und herangewachsen ist.

gegenwärtigen Weltenjahres, um in einem neuen Weltenjahr glücklichere Zeiten für Himmel und Erde heraufzubeschwören [1]).

Die Alten sprachen von einem Weltenjahr oder Großjahr (aind. *mahāyugam; annus maximus, annus mundanus*), nach dessen Ablauf die Sterne wieder die Constellation einnehmen werden, die sie im Anfang der Zeiten inne hatten. Dieses Großjahr beginnt mit einer Sintflut und schließt mit einem Weltbrand.

In Form einer Prophezeiung hat diese kosmische Spekulation früh auch in Skandinavien Eingang gefunden. Von einem Dichter des 10. Jahrhunderts ward uns eine frei komponierte mythische Geschichte des laufenden Weltenjahrs in den unsern alten Mythen entnommenen visionären Bildern der Vǫluspá vorgeführt. Der durchgehende Gedanke, an dem er die von ihm ausgewählten und als Erlebnisse oder Visionen einer berühmten, verstorbenen Seherin ausgegebenen Mythen aufgereiht hat, ist der, daß die im Himmel und auf Erden vorhandene Lebenskraft wie in den Altersstufen der Menschen so bei der Fortdauer der Asen allmählich verbraucht wird und schließlich der Verfall des Lebens, selbst des göttlichen Lebens unaufhaltsam hereinbricht.

Der Baldermythus ist als Episode in den Mittelpunkt dieser Prophetie gestellt worden. Schon ist das Weltenjahr auf seiner Mittagshöhe angelangt, da entschließen sich die Götter zu einer Sicherung und Auffrischung der vorhandenen Lebenskräfte. Im Zustand triebkräftiger, herrlichster Blüte wird ein jugendlicher Ase den lebensfeindlichen Mächten zum Opfer gebracht, auf daß des Geopferten Leben in dem ganzen Asenkreis neues Leben wirke. Wenn die Götter erst alt und grau sind, müssen sie sterben. Ihr Leben soll noch zu rechter Zeit gestärkt werden, damit die bestehende Weltordnung nicht zu früh verfalle [2]).

---

1) Zum Folgenden verweise ich auf o. s. 7 f. Müllenhoff, DA. 5, 67. H. Winkler, Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker, Leipzig 1901. E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, Göttingen 1902. E. Zeller, Philosophie der Griechen 3³, 1, 149 ff. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der ganze Vorstellungskreis von einem im Himmel um Odin sich sammelnden Heer, das gleich den Sternen, die vom Himmel fallen, dem großen Weltbrand erliegen wird, in prähistorischer Zeit aus dem Orient den Germanen zugekommen und entlehnt ist vgl. Oldenberg, Religion des Veda s. 194. Oldenberg verweist noch auf Hommel, Proceedings of the Society of biblical Archeology 1899, 137.

2) Das Märchen von den Aepfeln der Iþunn und die Rolle, die Loki in ihm spielt, ist auch für das Verständnis des Baldermythus sehr lehrreich.



Das ist nur möglich, wenn einer sein bevorzugtes Leben für das Leben der andern hingiebt[1]. Dadurch wird auf magischem Wege die Gesamtexistenz neu gekräftigt: mit frisch sich regender Kraft gelingt den Asen die Fesselung des Loki.

Aber die Wirkung von Balders Opfer erschöpft sich. Gleich wie in der Bewegung der Körper Kraft verbraucht wird, schwindet mit dem Leben die Lebenskraft. Um sie zu erneuern, muß das Leben im großen Sühnopfer der Götterdämmerung untergehen. Wenn dieses gewaltigste Brandopfer erloschen sein wird, ist die durchgreifendste Lustration vollzogen und verjüngt wird eine neue Welt im goldenen Schimmer eines neuen Weltenjahres erstehen. Opfertod schafft neues Leben. Balder wird wiederkommen.

---

1) Frazer, The golden Bough 2², 5 ff.

INDEX

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 2317

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

NORDISCHE ALTERTUMSKUNDE

NACH FUNDEN UND DENKMÄLERN AUS DÄNEMARK UND SCHLESWIG

GEMEINFASSLICH DARGESTELLT

von

DR. SOPHUS MÜLLER

Direktor am Nationalmuseum zu Kopenhagen.

DEUTSCHE AUSGABE

UNTER MITWIRKUNG DES VERFASSERS BESORGT

von

DR. OTTO LUITPOLD JIRICZEK

Privatdozenten der germanischen Philologie an der Universität Breslau.

I. Band: Steinzeit, Bronzezeit. Mit 253 Abbildungen im Text, 2 Tafeln und einer Karte. 8⁰. XII, 472 S. 1897. Broschirt M. 10.—, in Leinwand geb. M. 11.—.

II. Band: Eisenzeit. Mit 189 Abbildungen im Text und 2 Tafeln. 8⁰. VI, 324 S. 1898. Broschirt M. 7.—, in Leinwand geb. M. 8.—.

»Eine nordisch-germanische Alterthumskunde in ausführlicher und doch übersichtlicher und gemeinverständlicher Darstellung von der Hand Sophus Müller's, einer Autorität von europäischem Rufe auf diesem Gebiet, darf ein wissenschaftliches Ereigniss ersten Ranges genannt werden. Durch dieses Werk wird es auch den Fernerstehenden ermöglicht, die grossartigen Resultate der nordisch-archäologischen Forschungen kennen zu lernen und zugleich Einblick zu gewinnen in die Wege und Methoden, die zu diesen Resultaten geführt haben. Dank den reichen Denkmälern und Funden, welche die westlichen Inseln und Gestade der Ostsee als uralte Kulturzentren erkennen lassen, ist die germanische Altertumskunde in Dänemark als nationale Archäologie gepflegt worden. Aber die Ergebnisse dieser Forschungen haben auch für den weiteren Kreis der gebildeten Deutschen ein direkt vaterländisches Interesse: nicht nur, weil auch die Denkmäler deutschen Gebietes (Schleswig) in diesem Werke behandelt sind, sondern hauptsächlich deshalb, weil nach dem eigenen Ausspruch des Verfassers die Urgeschichte des Nordens in den grossen Zügen genau dieselbe ist, wie die Geschichte des übrigen Europas nördlich der Alpen, namentlich des nördlichen und östlichen Deutschlands, wo dieselben Denkmäler gefunden werden. Das vorliegende Werk hat zugleich eine universell-anthropologische Bedeutung, weil von dem nordischen Boden aus Perspektiven nach fernen südeuropäisch-asiatischen Kulturgebieten eröffnet werden und weil die gründlichen Kenntnisse des Verfassers auf dem weiten Gebiete der vergleichenden Altertumsforschung es ihm ermöglichen, die Zusammenhänge der allgemeinen Kulturentwicklung der Menschheit nachzuweisen. So ist das Werk nach der Absicht des Verfassers zugleich eine allgemeine Einleitung in die vorgeschichtliche Archäologie. Es ist ferner die ausdrückliche Absicht des Verfassers, ein Buch für den Laien ebensowohl wie für den Fachmann zu schreiben. Namentlich den Jüngern und Meistern der Germanistik und der deutschen Geschichte in Schule und in Wissenschaft wird das Werk willkommen und unentbehrlich sein, als ein sicherer Führer in die Urzeit nordgermanischen Lebens, das sich theils mit dem gesammtgermanischen deckt, theils es erleuchtet, und dessen Kenntniss für das Verstehen des deutschen Altertums unerlässlich ist. — Die deutsche Ausgabe ist vom Verfasser für die Bedürfnisse der deutschen Leser eigens durchgesehen und namentlich die so wichtige deutsche Terminologie von ihm selbst festgesetzt worden. Der bei einem archäologischen Werke besonders wichtigen illustrativen Seite des Gegenstandes ist volle Aufmerksamkeit zugewendet worden.

Corresp.-Blatt d. deutschen Ges. f. Anthrop., Ethnol. u. Urgeschichte 1897 Nr. 8.

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR
ALTGERMANISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE
TEXTE: ERSTER BAND.

AUS DER SCHULE DES WULFILA.

AVXENTI DOROSTORENSIS EPISTULA DE FIDE VITA ET OBITV WULFILAE

IM ZUSAMMENHANG DER

DISSERTATIO MAXIMINI CONTRA AMBROSIVM

HERAUSGEGEBEN VON

FRIEDRICH KAUFFMANN.

MIT EINER SCHRIFTTAFEL IN HELIOGRAVÜRE.

4⁰. LXV, 135 S. 1899. Mk. 16,—.

„Das von Professor Friedrich Kauffmann in Kiel geleitete neue Unternehmen erfreut schon durch sein blosses Dasein. Wer, wie der Referent, auf dem Gebiete der altgermanischen Religionsgeschichte eigene Quellenstudien zu machen nicht in der Lage ist, hat schon häufig Klage darüber führen müssen, wie geringes Entgegenkommen die hier Sachverständigen ihren weniger gut situirten Mitarbeitern zeigen. Für die Aufhellung der Anfänge des Christenthums bei den Germanen, bei den Goten zumal, ist in neuerer Zeit herzlich wenig geschehen. Darum begrüssen wir Kauffmann's Unternehmen, das sich einerseits die Erforschung der Religion des germanischen Heidenthums, andrerseits des volksthümlichen Christenthums des frühen Mittelalters der germanischen Stämme zum Ziel gesetzt hat, mit grosser Freude.

Ganz besonders aber diesen ersten Band. Seit Waitz im Jahre 1840 in seiner Schrift: ‚Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila' Bruchstücke aus den in einer Pariser Handschrift erhaltenen Aufzeichnungen des Auxentius von Dorostorum veröffentlichte und seit Bessell 1860 in seinem ‚Leben des Ulfilas' einen Gesammtüberblick über den Inhalt des Codex gab, ist, abgesehen von photographischer Reproduction einer Seite der Handschrift durch Wattenbach (*Exempla codicum latinorum.* Heid. 1876, *Tab.* XXII), nichts für die Herausgabe der wichtigen Quellenschrift geschehen. Das Unternehmen war allerdings mit eigenthümlichen Schwierigkeiten verknüpft. Eine Anzahl von Blättern des im 5. (nicht 4.) Jahrhundert in Uncialschrift angefertigten *Cod. lat.* 8907 (nicht 5809) der Pariser Nationalbibliothek ist von einer Hand, höchstwahrscheinlich des 6. Jahrhunderts, auf den frei gebliebenen Rändern mit einem neuen Eintrag versehen worden. Es sind die Blätter, welche das erste Buch *de fide* des Ambrosius und desselben Verfassers Bericht über die Synode von Aquileja 381 (*Gesta Aquileja*) enthalten. Der Eintrag enthält die *dissertatio Maximini contra Ambrosium* — so hat sie Kauffmann sachlich ohne Zweifel mit Recht getauft —, in deren Zusammenhange sich eben die berühmte *epistula de fide vita et obitu Wulfilae* — Titel von Kauffmann — des Auxentius findet . . . Referent hat den Eindruck bekommen, dass Kauffmann grosse Sorgfalt auf die Ausgabe verwendet hat. Kauffmann druckt zunächst den Text der in Betracht kommenden Blätter der Handschrift genau nach dem Original, also auch die Uncialschrift und die Halbuncialschrift als Randschrift. Daran schliesst er seine Reconstruction der *Dissertatio Maximini.* Es folgt ein ausführlicher Commentar in Gestalt von Anmerkungen und Indices zur Orthographie, zu den Bibelstellen, den Nomina und den Verba. Die den Texten vorangeschickten Prolegomena behandeln die Handschrift (ausführlich auch die Bibelcitate, worauf die Italaforscher verwiesen sein mögen), den Tag von Aquileja, die Rechtfertigungsschrift (der dort Verurteilten), die Parteien, Palladius und Secundianus, Maximinus und Auxentius, endlich Wulfila. Dem Text ist eine Schrifttafel in Heliogravüre vorangestellt.

Bei Durchsicht dieser Prolegomena fällt als höchst erfreulich vor allem Kauffmann's Vertrautheit mit der einschlagenden neueren dogmengeschichtlichen Literatur auf. Bei einem Philologen ist das ja leider immer noch nicht selbstverständlich. Infolge dieser Vertrautheit ist es dem Verfasser gelungen, ein im Wesentlichen . . . zutreffendes Bild von den Parteiverhältnissen im 4. Jahrhundert, so weit sie für sein Thema in Betracht kamen, zu geben . . ."

Theolog. Literaturzeitung 1900 *Nr.* 1.

Unter der Presse:

Texte: II. Band: **Die Bruchstücke der Skeireins.** Herausgegeben von Dr. Ernst Dietrich. 4⁰. ca. 10 Bogen.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 2317



